Giuseppe Tucci

La filosofía hindú

GIUSEPPE TUCCI

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA HINDÚ

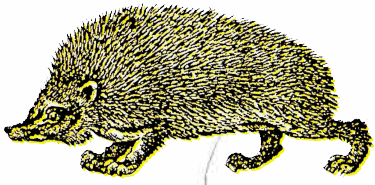
EDITORIAL LUIS MIRACLE, S. A. - BARCELONA

Título de la obra original:
STORIA DELLA FILOSOFIA INDIANA
publicada por EDITORI LATERZA - BARI,
en la colección *Biblioteca di Cultura Moderna*

Versión directa del italiano por
JUAN J. RUIZ CUEVAS

© EDITORI LATERZA - BARI
EDITORIAL LUIS MIRACLE, S. A.
Sicilia, 402 - Teléfono 258 18 00
BARCELONA (España)

Primera edición: mayo de 1974



ISBN 84 - 7109 - 218 - 2

Núm. de Registro: 3129-58 Depósito legal: B. 13027 - 1974

INTRODUCCIÓN

El mayor acontecimiento al que asistimos en la actualidad es, sin duda, la entrada de Asia en la historia. En otras palabras: hasta ayer mismo, Asia ha venido sufriendo la historia; hoy es uno de sus factores de primer orden. Desde que la inquietud del Renacimiento estimuló a las gentes de Europa a la conquista de nuevas tierras y a la exploración de mares ignotos — con lo que se hizo poco a poco más fecunda la búsqueda científica y, por consiguiente, se perfeccionaron después los medios técnicos —, Occidente logró imponer su dominio sobre Oriente; fundó vastos imperios coloniales, estableció por doquier poderosos emporios y explotó las riquezas y los recursos de Asia. Así nació la ilusión de que Asia era una tierra de nadie, destinada por su misma inexperiencia política o su resignación, o por el estupor religioso de muchos de sus habitantes, a permanecer sujeta para siempre a la guía de Occidente. Esto era un error, pues se olvidaba la solidez política o la fuerza de expansión de las dinastías chinas, de los Maurya, de los Gupta y de los Moghul en la India, o la fuerza viril del Islam, y tampoco se tenía en cuenta la acción milenaria de Asia sobre Europa.

Desde la época prehistórica, Asia volcó sobre Occidente frecuentes emigraciones, unas para poblar, otras para devastar: así los Escitas, las invasiones bárbaras que se extendieron por las provincias del Imperio romano, después de que la victoria de

los generales chinos y la construcción de la Gran Muralla les cerrara el camino del «Reino de Enmedio», la expansión del islamismo y las correrías de los mogoles. También hubo un tiempo en que la *Pax romana* estuvo a punto de enlazar con la *Pax sinica,* que se extendía por ancho espacio sobre el Asia Central; esto habría sido un hecho si la Partia no se hubiera interpuesto, recelosa y guerrera, entre los dos imperios.

A lo largo de las vías meridionales se realizaba el camino inverso: Europa, a partir de Alejandro Magno, gravitó hacia las ricas tierras del Irán y de la India; pero, aparte de los pequeños Estados greco-bactrianos, nacidos al romperse el Imperio de los Seléucidas, y pronto sometidos a consecuencia de la irrupción de otros conquistadores, muy poco quedó de aquellas aventuras políticas. Sin embargo, el tráfico aumentó, y con él los consiguientes e inevitables contactos e intercambios de ideas.

Estos hechos bastan para poner en claro tanto la unidad y solidaridad histórica del continente euroasiático como la importancia de Asia respecto al estado y a la conformación de la cultura de Occidente. Asia, al resurgir en nuestros días, se nos contrapone, decidida a defender su propia autonomía a cualquier precio, pero también dispuesta a colaborar con Occidente en acuerdo amistoso y leal, con tal de que Occidente renuncie, por su parte, a sus privilegios y a sus ambiciones e ingerencias. A tal fin, un conocimiento de la historia, del pensamiento y de las tradiciones espirituales de Oriente se impone como un complemento necesario de nuestra cultura.

Por desgracia, en cambio, pensan aún sobre Asia la niebla de la leyenda y la tendencia a una novelería extravagante que oscurecen y perturban su adecuada comprensión. Unos denigran, otros exaltan; unos condenan con juicio sumarísimo la experiencia, otros ven en ella la propia salvación; unos oponen en antítesis inconciliable a Occidente y Oriente, otros desean una síntesis, si es que no van sin rodeos a una fusión de las dos culturas. Y quizá ni una cosa ni otra sean posibles: cierto que en Oriente se encuentra la misma criatura que en Occidente, ambigua entre el cielo y la tierra, con anhelos de serenidad celestial y entorpecida por el peso de la carne y de las pasiones,

agitada por las mismas dudas, atormentada por los mismos problemas; pero orientales y occidentales no siempre coincidimos en las soluciones propuestas, y ningún bien obtendríamos, ni ellos ni nosotros, si, como algunos pretenden, cada uno renunciara a su propia experiencia para acoger la del otro, cortando así las amarras que tiene con el terreno espiritual en que se ha nutrido; acabaría por encontrarse suspendido entre la tierra y el cielo, como le ha sucedido a no poca *intelligentia* de Oriente, fascinada por la cultura de Occidente hasta el punto de llegar a detestar y despreciar sin rodeos la suya.

Sin embargo, preciso es reconocer que los orientales estudian el pensamiento occidental más de lo que nosotros nos ocupamos del suyo. No existe universidad asiática en la que no se enseñe la filosofía europea; por desgracia, no puede decirse lo mismo de las nuestras. Tal vez hoy día comenzamos a apreciar el arte oriental, o a entender a algunos de los poetas de aquellas regiones, pero, en general, poco o nada sabemos de su pensamiento antiguo y moderno, pasado por alto en las historias más autorizadas de la filosofía. Esto no deja de constituir un grave defecto, como si el pensamiento sólo hubiera sido un privilegio de Occidente y, en cambio, en Oriente no existieran sino balbuceos o improvisaciones.

Hace muchos años, casi en los inicios de mi vida de estudioso, publiqué una historia de la filosofía china que, agotada en la actualidad, quizá convenga completar y editar de nuevo. Hoy trato de llevar a cabo una empresa mucho más difícil, como es la de presentar una breve síntesis del pensamiento hindú, más cercano a nosotros que el chino y, en cierto modo, más variado y preciso.

Entre las dos tradiciones filosóficas, la hindú y la china, discurre una vena mucho más rica que la genérica identidad de los argumentos. El pensamiento hindú presenta, de hecho, un gran interés para el estudioso del Asia, porque el budismo, que pronto traspasó las fronteras de la India y se extendió por casi todos los lugares del continente, desde el Irán hasta Indonesia, difundió, en su expansión, ciertas orientaciones y modos de pensar que se impusieron en todo Oriente. En efecto, del mismo modo que la cultura europea difícilmente se podría entender

sin tener en cuenta la doble aportación de la experiencia clásica y de la cristiana, así tampoco hay pueblo de Oriente Medio y de Extremo Oriente, aparte, desde luego, del Islam, que no haya sufrido la influencia del pensamiento de la India y del budismo.

Pero este pensamiento hindú, que unas veces se aleja del nuestro y otras presenta notables concordancias con él, que en unas ocasiones se ve estimulado por las mismas dudas y otras vibra con las angustias más intensas, ¿se ha desarrollado sin transmitirnos nada, sin hacernos sugerencias ni darnos una palabra claramente perceptible como nueva y extraña en el vario concierto de nuestro filosofar? En suma, ¿no se ha comunicado el pensamiento oriental con el de Occidente? ¿Ha quedado aprisionado en las tierras donde surgió y se difundió?

El problema es muy complejo, y aún no se puede responder de una manera precisa a esta pregunta. Por ahora, sólo es lícito afirmar que en la antigüedad existieron condiciones históricas que parece que permitieron un cambio de ideas entre los pensadores del mundo mediterráneo y los de la India. Ecos de la teosofía hindú resonaron, ciertamente, en Grecia y en Roma, y tienen abundante documentación. Más imprecisas son las noticias en el campo hindú; sólo sabemos que su astrología derivó, en gran parte, de la helenística. Cada día que pasa aparecen más notables las influencias del Irán sobre la India, y resalta con mayor nitidez la acción de la cultura griega sobre el Irán. Faltan documentos y hechos precisos, ejemplos que se puedan aducir de un modo definitivo; pero nadie duda actualmente de que, en la antigüedad, el mundo se hallaba, como en nuestros días, abierto a los intercambios del pensamiento: más bien quizá las prolongadas travesías y la larga duración de los descansos, los vivaques nocturnos y, en fin, la valoración tan distinta del tiempo que entonces tenían, al no haberlo estrangulado aún por la manía de la velocidad, representaban condiciones favorables para el desplazamiento de las ideas. La posibilidad de cuanto decimos aumenta si recordamos que, precisamente, los filósofos eran las personas más inquietas y curiosas, y, sólo por amor a adquirir nuevos conocimientos, inclinados a emprender interminables y peligrosas peregrinaciones. Ellos eran

los mediadores entre las diversas culturas y, por la vivacidad de su ingenio y su interés por los estudios, ansiosos buscadores de nuevas doctrinas.

Los caminos al norte del Mar Negro se hallaban abiertos desde los tiempos prehistóricos. Los contactos y el tráfico entre el mundo persa y el griego fueron notabilísimos, incluso antes de la época de Alejandro Magno; el Imperio iranio, que se extendía entre el Mediterráneo y la India, y gravitando con su peso sobre uno y sobre otra en la época de su mayor poderío, más que separar ambas culturas, les proporcionaba la ocasión de acercarse. Muchos griegos, en especial del Asia Menor y de la Jonia, sometidos a los persas, pero siempre dispuestos a sacudirse el yugo, pasaron al servicio de los Aqueménidas. Por otra parte, en tiempos de Darío, alrededor del 519 a. de C., los monarcas persas habían encargado a Escilax de Carianda (en la Caria) que explorase el curso inferior del Indo. Hecateo de Mileto había escrito a finales del 500 sobre la India. La conquista del noroeste de la India por parte de los persas, que duró hasta el 331, cuando Alejandro sucedió a los Aqueménidas, hizo necesaria la colaboración entre los funcionarios iranios y los indios. En las cortes y en las principales ciudades de Persia, debido a las vicisitudes de su política, que constituía un puente entre Oriente y Occidente, no faltaban ocasiones de cotidianos contactos entre griegos e indios; unos y otros se desplazaban llevados por motivos de servicio o de negocios, o simplemente por el placer de viajar; recordamos a Demócedes de Crotona, médico en la corte de Darío, quien regresó a su patria tras haber realizado una curación afortunada; a Apolónides de Cos, que ejerció la medicina en la corte de Artajerjes, y murió en Persia; y a Ctesias de Cnido, médico de Artajerjes II y crédulo autor de una obra, famosa en la antigüedad, sobre el país del que había sido huésped. El músico Aristodemos de Tarento (siglo III a. de C.), según las noticias de Eusebio, aseguraba que en la escuela de Sócrates se encontraba asimismo un hindú, quien replicaba al maestro, ocupado en conocer al hombre, diciendo que no es posible entender al hombre si antes no se tiene conocimiento de Dios. Después de las conquistas de Alejandro, las relaciones entre la Hélade y la India se intensificaron, como es lógico.

El mismo Macedón había llevado consigo a Onesícrito, discípulo de Diógenes, y a Anaxarco y a Pirrón, quien se retiró para hacer vida de eremita; ahora bien, en el regreso de Alejandro de la India le acompañó un asceta llamado Kalanos, el cual, llegado a Persia, se arrojó a una hoguera en presencia de una multitud, congregada para asistir a su voluntario sacrificio.

A partir de los libros sobre la India escritos por Megástenes, representante de Seleuco Nicator en la corte de Chandragupta Maurya, aumentan las informaciones del mundo clásico sobre la India. Así floreció una literatura muy vasta en torno a las expediciones de Alejandro y a las vicisitudes de los Estados indogriegos establecidos en el Afganistán o en la India nororiental, literatura que sirvió de fundamento a obras históricas como las de Justino y de Trogo; se escribieron itinerarios y descripciones geográficas de las que después harían uso Estrabón, Tolomeo y Plinio.

Con el Imperio romano se hicieron todavía más regulares los intercambios por tierra y por mar con Oriente, por lo que aumentó la importancia de los centros comerciales, desde Alejandría; Roma estableció emporios en la India, como los descubiertos hace unos años en las cercanías de Pondichery, y llegaron a ser frecuentes las embajadas enviadas por los príncipes de Oriente ante la corte de Roma; por consiguiente, los contactos espirituales entre los dos mundos fueron más intensos que nunca. Un asceta, Zarmanokegas (samana khema, en el supuesto de que la *g* fuera un error de los copistas griegos, que la pusieron en vez de *m*), siguiendo el ejemplo de Kalanos, se hizo quemar vivo en Atenas; y Apolonio de Tiana realizó un viaje a la India, con cuyo motivo encontró a sacerdotes y filósofos, de quienes recogió noticias sobre el pensamiento y las religiones de la India. Aunque su biografía, escrita por Filostrato, contiene fantasías y leyendas en exceso, entre tanta imaginación conserva, entremezcladas y confusas, muchas noticias dignas de tenerse en cuenta.

Plotino acompañó en el siglo III a Gordiano III en la expedición contra los persas, movido por el deseo de aprender directamente de los maestros orientales las doctrinas religiosas y filosóficas de la India y del Irán, en las cuales se había inspirado

ya, a través de las informaciones recogidas de una embajada hindú ante Antonino Pío, Bardesán, una de las figuras más interesantes del gnosticismo.

Por tanto, no es extraño que en la literatura cristiana aparezcan noticias cada vez más precisas, incluso acerca de Buda y respecto a las leyendas que en torno a él se habían originado.

Con esto acabamos de señalar, mediante rápidas pinceladas, algunos de los testimonios más seguros que dan fe de las seculares relaciones habidas entre el mundo occidental y el mundo oriental en el período antiguo, período creador y decisivo para los dos pensamientos. Aún podríamos indicar otros, como, por ejemplo, las probables influencias de la medicina india sobre el *Timeo* y sobre el tratado hipocrático de las *Enfermedades de las mujeres,* estudiado con tanto acierto por Filliozat, e incluso podríamos referirnos a la opinión de Bidez y de Bréhier sobre las analogías entre Platón y Plotino, por una parte, y ciertas doctrinas orientales, por otra. Sin embargo, no creo que esto modificara las conclusiones: ninguno de los dos pensamientos filosóficos ha influido de forma notable sobre el otro en el sentido de determinar nuevas orientaciones y desarrollos. Aunque no faltaron influencias, como parecen indicar los ejemplos anteriormente indicados, se reducen a lo episódico y particular. Cada una de las tradiciones filosóficas se desarrolla en su conjunto con independencia de la otra, ligada por el propio pasado a las corrientes espirituales y a las situaciones históricas en las que germinó y de las que se nutrió. Todo lo más que sucedió fue que el conocimiento de la otra estimuló la búsqueda, amplió los intereses o sirvió de justificación para que se acentuaran ciertas tendencias, corrientes o propensiones del pensamiento; un ejemplo lo encontramos en el período alejandrino, cuando la teosofía hindú, de la que llegaron durante ese tiempo a Occidente las mayores y más completas noticias, se invocó para valorar y convalidar las simpatías gnósticas que entonces conmovían el mundo occidental.

Muy distinto, naturalmente, pudo haber sido el influjo sobre las doctrinas científicas, en las cuales los préstamos son más fáciles o encuentran menos obstáculos, porque las ciencias se hallan separadas de la tradición filosófica y religiosa, o están

menos ligadas a ella. Que algunas teorías orientales hayan influido sobre la medicina griega, y ciertas doctrinas astrológicas helenísticas, a su vez, sobre las indias, es, como decíamos, acertado, pero en la actualidad no es lícito ir más allá sin correr el riesgo de dar por cierto lo que, como máximo, puede considerarse verosímil. Por lo demás, en conjunto, las dos grandes corrientes de pensamiento, la europea y la hindú, son como dos caminos paralelos. Condicionadas en su nacimiento y desarrollo por el mismo misterio que el hombre descubre a su alrededor, y estimuladas por el ansia de aclararlo, aquellas corrientes se encuentran con mucha frecuencia, porque son idénticos los problemas que surgen ante nuestra mente, sea cual fuere el cielo bajo el que se viva, e idénticos los medios de que aquélla dispone para resolverlos.

Pero el observador atento se dará cuenta de que, con frecuencia, la semejanza resulta engañosa, es decir, que, de hecho, el problema es resuelto de forma distinta por Occidente y por la India.

El desarrollo de esta exposición de la filosofía hindú que presento ahora es necesariamente somero: sería inoportuno perderse en la selva de los tecnicismos y de las sutilezas en que frecuentemente se complace en extenderse, e incluso estancarse, la escolástica hindú. Después de haber indicado sus escuelas principales y su literatura, he tratado con brevedad los problemas más importantes, resumiendo la posición de una y otra dirección. Naturalmente, no se debe esperar que haya abordado todos los problemas y discutido, con ocasión de cada uno de ellos, las diversas soluciones aportadas por ambos sistemas.

Tan vasto programa habría exigido gruesos volúmenes y discusiones técnicas, en las que quizá los especialistas podrían encontrar deleite e interés, pero que no responden al fin, más modesto, que he perseguido: el de proporcionar a los estudiosos de filosofía una panorámica, como suele decirse, del pensamiento hindú. Para dar una idea de la marcha de las discusiones, he traducido a veces pasajes significativos, y en otras ocasiones los he compendiado.

Mi propósito es presentar el pensamiento hindú en sus caracteres esenciales, y exponer algunas de sus conclusiones. Quien

desee profundizar podrá hallar sugerencias orientadoras en la bibliografía esencial que se incluye al final de la obra (1).

Debo añadir que este sumario de las principales ideas tratadas por las escuelas filosóficas de la India tiene un carácter puramente objetivo y expositivo: he tratado de recapitular en forma concisa, y tan clara como me ha sido posible, las diversas opiniones, evitando a propósito cualquier apreciación, e incluso toda comparación con pensamientos occidentales que, a primera vista, parecen requerirla. Lo he hecho así para evitar el riesgo de introducir elementos extraños en aquellas ideas. También he procurado expresar los términos hindúes con palabras que no traicionaran su sentido y, sin pretenderlo, introdujeran matices o implicaciones no del todo familiares al pensamiento de la India. Es más, para que no hubiera lugar a equívocos, con frecuencia he añadido entre paréntesis el original sánscrito de la palabra propuesta por mí. Sin embargo, he evitado incurrir en exageraciones, con objeto de no llenar las páginas con términos que nada o muy poco dirían a quien no conoce la lengua de la India antigua, y que, por otra parte, resultan difíciles de recordar cuando se ignora el sánscrito.

(1) Por dificultades tipográficas, en la transcripción de las palabras sánscritas no se han podido adoptar los signos diacríticos.

PROEMIO

PREOCUPACIÓN SOTERIOLÓGICA DE LA ESPECULACIÓN HINDÚ

La especulación hindú, excepto pocas corrientes encerradas en sí mismas, no ha tenido por finalidad la pura especulación, no se ha propuesto una explicación científica del mundo, no ha partido de un deseo desinteresado de conocer el misterio del Ser y de la vida, no ha sido guiada por puros motivos teóricos; más bien es una terapéutica que una teórica; ha tratado de conocer qué es el yo, o de aclarar la relación entre el yo y el supremo principio de las cosas, averiguar si los dos no son la misma cosa, y preparar el terreno para que el hombre, conociendo, se salve. En otras palabras, la especulación se ha dedicado a indagar cómo se causa y cómo se desarrolla la limitación del tiempo y del espacio en que hemos decaído, y a determinar, por consiguiente, el modo, o los modos, de salir de ella. El conocimiento es soteriología, es el medio más noble y eficaz que tiene a su disposición el hombre para salvarse. Diversas son las vías que tiene ante sí: la de la práctica religiosa (kriya-marga), que es la inferior y menos eficaz; la vía de la devoción (bhakti-marga), completo abandono en Dios; la vía del yoga (yoga-marga), y, finalmente, la del conocimiento (jnana-marga). También el budismo del Gran Vehículo concordaba con esto, poniendo en la cumbre de todas las perfecciones la perfección de la gnosis (prajnaparamita), porque ninguna actividad o virtud

pueden arracar de manera definitiva al hombre del dolor de la existencia.

Así pues, aunque la indagación se halle enteramente inspirada por la preocupación soteriológica, y represente la propedéutica de un irreversible *excessus mentis,* del retorno del alma a su pureza originaria, o de su naufragio en Dios, o del salto en el plano nirvánico, o de la purificación necesaria para que la gracia de Dios opere en nosotros, se ha escindido en muchas escuelas y sectas que, oponiéndose unas a otras, han abordado y profundizado paulatinamente los mayores problemas que el hombre se haya planteado jamás, y en torno a los cuales la filosofía siempre ha concentrado sus esfuerzos. Pero esta subordinación general de la pura especulación a la soteriología ha tenido sus paréntesis y sus excepciones. Un tratado de ciencia política, el *Kautiliyarthasastra,* atribuido a Kautilya, legendario ministro de Chandragupta (el contemporáneo de Alejandro Magno), pero verdaderamente posterior, reduce a tres las ciencias:

a) búsqueda e investigación, *anviksiki,* que, en cuanto tal, se distingue de la triple Sabiduría, *trayividya,* los Veda, revelación;

b) agricultura y comercio, *varta;*

c) ciencia política y arte de gobernar, *dandaniti.*

El mismo libro resuelve la búsqueda *(anviksiki)* en tres sistemas, de los cuales hablaremos, es decir el Sankhya, el Yoga y el materialismo (Lokayata), de los que los dos primeros son sistemas soteriológicos. Quizá el *Kautiliyarthasastra* adoptó el punto de vista del contenido estrictamente lógico y científico de los primeros sistemas, más que su preocupación religiosa. Vatsyayana, comentando los *Nyayasutra,* considera la *anviksiki* como búsqueda lógica en sí y por sí, contrapuesta a la *adhyatmavidya,* conocimiento del yo y, por consiguiente, de la vía de la salvación propia de los *Upanisads.*

«Objeto particular de la filosofía son los argumentos anteriormente indicados, la duda, etc., porque si no tratara en particular de éstos, la filosofía no podría distinguirse de una doctrina cualquiera del alma, como son los *Upanishads. Nyaya* significa el examen de un objeto con ayuda de los medios de conocimiento. La inferencia se basa en la percepción y en las

palabras, y tiene valor de búsqueda *(anviksa)*, es decir, investiga lo que ha sido conocido con los sentidos y las palabras. La filosofía, *anviksiki*, se llama así porque su instrumento es la búsqueda» (*Nyaya-bhasya*, pág. 3).

Así pues, resulta evidente que, como *anviksiki (nyaya)* o indagación crítica, independiente de motivos religiosos, la búsqueda trató de separarse, por lo menos en algunos sectores, de la soteriología; pero pronto volvió a caer en ella, o fue envuelta por ella, hasta el punto de constituir escasamente su propedéutica y su andamiaje.

La denominación que llegó a hacerse corriente para designar una dirección particular de pensamiento fue *darsana*, que quiere decir visión, es decir, visión de la verdad, o, según cierta definición, *tattvajnanasadhanam sastram*, «una doctrina que conduce, con argumentaciones lógicas, al conocimiento de la realidad»; y por extensión se dice también *siddhanta*, que en esencia designa el documento y la prueba de un punto de vista particular, una tesis cierta, viniendo a indicar después el conjunto de un sistema desarrollado metódicamente.

Pero, como decía, esta exposición dialéctica y teórica es, de hecho, la introducción a la experiencia que se quiere conseguir. Es decir, del conocimiento lógico de la verdad *(tattva)* se debe pasar después a su posesión y verificación, para que transforme la vida y realice la revulsión de este plano al otro, del plano del devenir *(samsara)* al del ser *(nirvana)*, o a la mismidad *(sayujya)* o identidad con el absoluto o con Dios: en suma, se trata de lograr la reintegración de la conciencia, decaída en el tiempo y en el espacio, en su primordial pureza y unidad. El *darsana* proporciona los medios lógicos para conocer la verdad y persuadirnos de ella; pero llega un momento en que estas argumentaciones racionales deben ceder su lugar a la experiencia, *anubhava*, en la que aquella verdad se hace vida. En otras palabras: al conocimiento teórico le sucede el *sadhana*, el drama psicológico, que, arrancando el yo del flujo del devenir, lo reintegra de forma definitiva en su indiferente y despegada luminosidad, en su singularidad impasible y trascedente, en la inmóvil pureza de la conciencia cósmica (Brahma, Siva, Tathata).

CLASIFICACIÓN TRADICIONAL DE LOS SISTEMAS

Naturalmente, nos ocuparemos de los sistemas *(darsana)* y de sus formulaciones, no de las experiencias religiosas; no obstante, antes de comenzar nuestra exposición deberemos expresar también nuestro punto de vista acerca de la historia del pensamiento hindú.

De ordinario, las historias de la filosofía hindú (las hay óptimas, y entre ellas, en primerísimo lugar, la de Das Gupta y, en la actualidad, la de Frauwallner y Radhakrishnan [2]) siguen el esquema tradicional, que fue codificado en la India por el *Saddarsanasamuccaya* (Sumario de los seis sistemas filosóficos) de Haribhadrasuri (quizá del siglo VIII), comentado por Gunaratna; y después por Madhavacarya en el *Sarvadarsanasamgraha* (siglos XIII y XIV), «Síntesis de todos los sistemas filosóficos», y por sus muchos continuadores e imitadores. También son dignos de atención el *Saddarsanasamuccaya* de Rajasekhara (siglo XIV), el *Sarvasiddhantasamgraha* o «Compendio de todos los sistemas», atribuido erróneamente a Sankara, el *Matasambraha,* de autor desconocido, y otros menores, como la *Sarvadarsanakaumudi* de Madhavasarasvati (siglo XIV ?).

Estas son las obras que podríamos llamar historias de la filosofía hindú, compuestas por antiguos tratadistas. No todas ellas tienen la misma competencia y precisión; los comentarios de algunas son más interesantes que el mismo texto (tal es el caso del comentario de Gunaratna), pero, en general, interpretan fielmente los sistemas resumidos y cuentan con abundantes y apropiadas citas. Sin embargo, estas obras tenían no sólo un fin expositivo, sino también, y sobre todo, polémico.

Sus autores parten, en efecto, de la escuela más remota de su propia tendencia, y ordenan la exposición de manera que, discriminando de vez en cuando la parte aceptable que en cada una se encuentra, y eliminando cuanto discrepa de su punto de

(2) Véase la bibliografía.

vista, llegan paulatinamente, a modo de conclusión, a su sistema propio, que presentan como la cumbre de la verdad y como el medio más apropiado y viable para alcanzar aquella certeza de cuya conquista depende la salvación que todos van buscando. Este esquema acabó por imponerse, y dio lugar a que la filosofía hindú se dividiera en dos categorías: la de los sistemas heterodoxos y la de los sistemas ortodoxos, entendiéndose genéricamente por heterodoxos los sistemas que niegan *(nasti)* la revelación védica o *agámica* (paralela a aquélla) y permanen fuera de ellas, como serían los budistas, los jainos y las escuelas materialistas; los ortodoxos, en cambio, son los que se apoyan en la revelación y, aunque la interpretan de diferentes maneras, le reconocen valor de suprema autoridad. Con todo, esta división, como veremos, es arbitraria; pone de relieve, como motivos de diferenciación, puntos de desacuerdo ciertamente esenciales, si bien no considera los innegables contactos y la semejanza de las instancias que se hallan en todas las escuelas filosóficas.

Los sistemas que aceptan los Vedas, los cuales sostienen la autenticidad de su revelación y afirman la existencia del alma — respecto a la existencia de Dios, las opiniones son discordes — se reducen a seis: Sankhya, Yoga, Purvamimansa, Uttaramimansa o Vedanta, Vaisesika y Nyaya, a los que es conveniente añadir las escuelas Vaishnavitas y Saivitas. Naturalmente, este modo de dividir la especulación hindú tiene sus inconvenientes. Ante todo, fragmenta la unidad de pensamiento y de problemas que alienta como fundamento común, a pesar de las evidentes discordancias y contrastes, en todos los sistemas; al mismo tiempo, separa arbitrariamente de este fondo común el jainismo y el budismo, que, sin embargo, germinaron asimismo en él. Distinguiendo de este modo las escuelas, se acaba, involuntariamente, por darle el mayor peso a la variedad de la experiencia religiosa que proponen, y al valor normativo de sus enseñanzas, y se corre el riesgo de no considerar los caracteres comunes a todas las direcciones, en virtud de los cuales éstas aparecen como ramas brotadas del mismo tronco.

Naturalmente, esta clasificación indica líneas particulares de desarrollo, señala límites precisos dentro de los cuales el pensamiento hindú se ha movido o, más bien, definiéndose en una

forma o en otra, por los evidentes contrastes y oposiciones que de él derivaban, se ha enriquecido y clarificado; por esto, no podríamos dar una idea de la especulación hindú si no tuviéramos en cuenta las escuelas en que se ha diferenciado y la definitiva sistematización en que cada una de ellas ha sido fijada por los maestros. Esto resulta mucho más necesario si se considera que sólo así podremos reseñar, aunque muy brevemente, la vastísima literatura en la que se expone aquel pensamiento, señalar los momentos y las etapas de su desarrollo y descubrir cómo y por qué vicisitudes se ha llegado a la sistematización que cierra el período heroico y creador de las mismas escuelas.

Pero también es necesario establecer los puntos comunes, de los que todas han partido, y, sobre todo, aislar ciertos problemas fundamentales que, a fin de cuentas, son los mismos sobre los que se desarrollará la búsqueda de cada pueblo que haya alcanzado madurez filosófica, y ver cómo han sido paulatinamente propuestos y repensados en el transcurso de la milenaria especulación hindú.

Puesto que la sistematización de cada una de las escuelas representa, en cierto modo, la posición definitiva de cada dirección, señala un punto de llegada y, al mismo tiempo, una detención. Cuando las diversas corrientes de pensamiento fueron codificadas y selladas con los nombres venerables de maestros célebres, legendarios o históricos, que las debieron formular, participando así de una inviolabilidad sagrada, acabaron en una tradición que las sofocó o que, simplemente, agotó su primitiva vitalidad. Constreñido en los límites del sistema, el pensamiento vivió aferrado a una revelación y a una tradición definida de una vez para siempre en unas breves sentencias llamadas *sutra,* extraordinariamente concisas, que reagrupan y determinan problemas y conceptos, y los reducen a esquemas esenciales. Esta restricción de los *sutra* hizo necesaria una vasta obra de glosa y comentario, la cual, dado que no podía rebasar los límites, ya señalados, sin violar los caracteres definidos del sistema, se limitó a clarificarlo y a hacer la crítica de las otras escuelas. En consecuencia, la literatura filosófica llegó a ser, sobre todo, exegética, o en los casos en que introdujo innovaciones, como sucedió con frecuencia a pesar de aquellos frenos, hubo de recurrir a

sutilísimos primores dialécticos para demostrar lo acertado de las interpretaciones propuestas.

Por tanto, se tiene la impresión de que el pensamiento hindú, tras haber realizado en pocos siglos un esfuerzo gigantesco, fue siempre, poco a poco, sofocado por una escolástica sutil y reflexiva, la cual, bajo el peso de la tradición, y absorbida por la refutación de las tesis contrarias, debilitó el fervor inicial. Algunos sistemas, en los que el fondo religioso y la preocupación soteriológica eran, en origen, secundarios y adventicios, como, por ejemplo, el atomismo Vaisesika, la lógica del Nyaya o, sobre todo, las clasificaciones del Sankhya, proporcionan como un andamiaje común a todas las escuelas, aunque en cada una se adapte y ofrezca divergencias; pero ciertas ideas y categorías son aceptadas como datos de hecho que no se pueden discutir, y así se transmiten inalteradas a través de los siglos, con una obstinación y una perseverancia que, salvo raros casos, ninguna crítica ha discutido.

DESARROLLO Y VARIACIONES DE LOS SISTEMAS

Sin embargo, conviene penetrar el carácter de este estatismo del pensamiento hindú, pera no llegar a la conclusión — inexacta — de que la India, al llegar a ciertas síntesis, se vio tan contreñida y obligada por ello, que su espíritu, cristalizado en las fórmulas, quedó después incapacitado para moverse. Esto habría equivalido a la muerte del pensamiento, cuyos síntomas tal vez comenzaron a notarse antes de que los contactos cada vez más intensos con Occidente, con su literatura y su filosofía, y luego las mismas vicisitudes políticas, sacudieran aquella pereza, con el consiguiente interés de algunas mentes por llevar a cabo una renovación; no siempre resultaba clara la manera como debiera llevarse a cabo esta renovación, si bien parecía que aquella tradición necesitaba, no digo ser negada, pero sí sacudida, vigorizada de nuevo, enriquecida y abierta a otros horizontes.

Ahora bien, antes de llegar a este agotamiento, la filosofía hindú, aun ensombrecida por la grave presencia de la revelación,

frenada por el culto de la tradición y trabada por el respeto a todo lo que sonase a venerable voz de la antigüedad, no se había transmitido de manera inerte de una generación a otra. No hay sistema en el que no se adviertan variaciones de cierto relieve: el budismo, a título de ejemplo, o como el ejemplo más eficaz, se modificó de tal modo, que resulta imposible imaginar una diferencia mayor entre el Pequeño Vehículo, las sutilezas dialécticas del Gran Vehículo y la Gnosis del Vehículo Adamantino. Media una gran diferencia entre la escolástica agudeza del Abhidharma o del *Abhidharmakosa* y la dialéctica de Nagarjuna, y entre el acosmismo de éste y el idealismo de los Yogacara, o entre la crítica negativa del mismo Nagarjuna y la cerrada construcción lógica de Dinnaga y de Dharmakirti. Es más, incluso puede decirse que estos nombres representan los espíritus más originales, los que abrieron nuevos caminos al pensamiento de la India. Como en otras ocasiones volveremos a señalar, Nagarjuna revolucionó la concepción del mundo, contribuyendo a sustituir el pluralismo realista de la mayor parte de los sistemas por la negación del mundo de la experiencia que algunos *Upanishads* habían anunciado en forma esporádica, contraponiéndole un *ens realissimum* como es Brahma: él les confiere consistencia lógica a aquellas adivinaciones, y abre así el camino a Sankara. Con él, verdaderamente, el pensamiento hindú da un giro destinado a tener un amplio desarrollo, del mismo modo que resulta innegable que Dinnaga y Dharmakirti señalan un movimiento decisivo en las investigaciones lógicas y epistemológicas.

En el Vaisesika, Prasastapada se aleja en varios pasajes de los *sutra*, y, aprovechándose de su brevedad, les hace decir cosas que acaso no pensara su autor.

El Nyaya realiza un camino semejante; de los *sutra* de Gautama y del comentario de Vatsyayana se llega, a través de clarificaciones, glosas y reacciones contra el pensamiento budista, a la reiteración escolástica de la nueva lógica fundada por Gangesa, que en muchos puntos diverge de la antigua. Por su parte, la idea de Dios tiene que recorrer un largo camino para permanecer en el mismo sistema, pues, siendo ocasional en los *sutra* y en los primeros comentadores, adquiere poco a poco una

consistencia cada vez mayor, hasta encontrar en Udayana, autor de la *Nyayakusumanjali,* uno de sus defensores más combativos. Lo mismo puede decirse del Sankhya, en cuyos comienzos vemos cómo se contraponen formulaciones muy diversas, así como mucho después advertimos que Vijnanabhiksu y Vacaspati disienten acerca de cuestiones que, por cierto, no son secundarias. ¿Y qué mayor disparidad de opiniones que en el Vedanta, no ya entre las diversas direcciones, tales como la no dualista de Sankara, la dualista diferenciada de Ramanuja y la dualística de Madhva, sino en cada una de las escuelas? En ellas vemos a los discípulos de Sankara completar o defininir el pensamiento del maestro, y después a Citsuka aplicar al Vedanta sankariano una dialéctica aún más próxima a Nagarjuna que la que adoptaron Gaudapada y Sankara. En suma, en la búsqueda filosófica se da el mismo cambio, aunque más lento y menos patente, que se produce en la vida religiosa; la cual, aunque dominada también por una tradición inviolable, experimentó renovaciones audaces, que en algunas ocasiones podrían llamarse revolucionarias, pues, en efecto, representan la rebelión del sentimiento religioso, ansioso de elegir su propio camino para alcanzar a Dios y confiarse a él en sereno abandono, contra los vínculos del dogma y los privilegios de la clase sacerdotal. Ahora bien, mientras en la vida religiosa, abrasada por el ardor místico, son más eficaces y precisos estos movimientos — desde el de los Alvar al de Nanak, desde Kabir a Caitanya —, son, en cambio, más lentos en el pensamiento filosófico (reservado a unos pocos eruditos, por lo que carecía de amplio eco en las masas, y permanecía alejado del curso de los acontecimientos que podían enturbiar o excitar el horizonte político en que se encuadraba). Además, al cerrarse, alrededor del año Mil, el período de mayor fervor, tales movimientos no acometen de lleno a los sistemas, sino que se reducen al ámbito de los problemas particulares, y sólo raramente, como ha sucedido en la lógica, inspiran a poderosas personalidades, que de golpe abrieron nuevos caminos.

VARIEDAD DE LAS ESCUELAS

Debido a un equívoco frecuente, se insiste acerca del carácter fundamentalmente ascético de la especulación hindú; sin embargo, es preciso decir que este carácter está muy lejos de ser uniforme y concorde. De aquí que se encuentre en la India una coexistencia de direcciones opuestas que combaten entre sí; unas niegan y las otras afirman, aunque, después, muchas coincidan en postular un sumo principio, en el retorno al cual se halla la paz.

No cabe duda de que las corrientes místicas abundan, pero no son las únicas. Ante todo, tales corrientes, en su pretensión de indicar el camino para que el hombre supere la ilusión del devenir y se reintegre en el Uno-Todo, conducen con mucha frecuencia, por no decir siempre, al intelecto hasta el límite extremo de sus recursos — más allá del cual se realiza el salto al otro plano — con una dialéctica despiadada. Esta es la razón de que las más encendidas aspiraciones místicas vayan precedidas y acompañadas de una escolástica sutil e implacable, de una lógica aguda que elabora silogismos y traza esquemas, para después destruir, como había hecho Nagarjuna, todo el pensamiento; porque la verdad, el ser, se halla en la conciencia pura sin pensamiento, y cuando dicha conciencia comienza a pensar, está ya bajo el influjo del error, se enajena, se convierte en pensamiento concreto, devenir, ilusión.

Por esto, la filosofía hindú se debate entre una mística soteriológica y el escolasticismo que teje en torno del ansia de salvación el sutil recamo de un formalismo dialéctico muy combativo. Esta es, en efecto, una mística a la que se podría denominar intelectual. El pensador, salvo raras excepciones, no acoge en su ánimo virgen la gracia divina; la gracia de las escuelas devocionales, la fulguración de la verdad *(saktipata)* de las escuelas saivitas, o el favor divino *(adhisthana, anugraha)* de las budistas, no bastan para contrarrestar la opinión más corriente de que el *excessus mentis,* el tránsito al otro plano, la

unión con Dios y la disolución en él, son queridos o causados por el hombre, por su esfuerzo, por el ejercicio continuo, no tanto de la virtud como del intelecto, que poco a poco pone al descubierto y destruye la envoltura del error.

El hindú es, pues, un místico activo e intelectual que presupone una agudeza dialéctica siempre despierta para superar el falso conocimiento en el que estamos sumidos. La suya no es una mística de hombres de corazón sencillo, sino de elegidos: son los yogui, los maestros de la ascesis, los que obligan al plano divino a que se les manifieste, con las duras disciplinas y las prácticas nunca interrumpidas, y, sobre todo, con un despiadado vaciamiento de su complejo psíquico. Así sucedió que la escolástica tuvo un gran éxito, y, por consiguiente, contribuyó a que se fijaran para mucho tiempo los esquemas útiles con los que se pudiera razonar y exponer correctamente. Esquemas que, por otra parte, se fueron perfeccionando paulatinamente gracias a las disputas que tenían lugar entre escuelas opuestas.

Sebemos que este arte de la controversia, contra cuya aridez ya apuntaban los dardos de los monjes budistas, era muy grato a los mecenas y los príncipes, por lo que era habitual premiar con largueza al vencedor en los debates públicos. Se cuenta que no pocos maestros recorrieron la India de norte a sur y de Oriente a Occidente para enfrentarse a los rivales, en un auténtico paseo triunfal *(digvijaya)*, como el que los biógrafos describen, precisamente, de Sankara. Con tal objeto, en todas las cortes existía una campana, cuyo tañido era señal de desafío y llamada para que se reunieran los maestros del país. Unos acudían para aceptar el certamen, otros para actuar en calidad de jueces, y otros, en fin, como simples espectadores. Y se cuenta que en alguna ocasión se llegó a apostar la misma cabeza de los oponentes. Este amor por las controversias públicas, además de aguzar el ingenio, perfeccionaba la técnica de la dialéctica, y contribuía poderosamente a terminar aquella arquitectura formal de que se precian, justificadamente, las obras del pensamiento hindú.

Tanto los gramáticos, al fijar las leyes de la lengua, como los seguidores de la Mimamsa, poniendo a punto sus opiniones sobre las cuestiones litúrgicas, como los médicos, en la especifi-

cación de un caso discutido, y los maestros de las corrientes religiosas opuestas, se habituaban a un método severo, al que todos debían acomodarse. Por lo tanto, cualquier argumento que quisiera exponerse, y sobre el que conviniera discutir después, era, ante todo, enunciado *(uddesa)*, luego, definido *(laksana)* y, por último, investigado a fondo *(pariksa)*: tres momentos que regulan el desarrollo de todo tratado, el cual, en el curso del examen y de la demostración, en primer lugar despeja el camino de posiciones discordantes. Por ende, en cualquier argumento, se exponen en primer lugar, y en sus líneas esenciales, las teorías contrarias o que presentan diferencias: es el momento de la *uttarapaksa,* la tesis adversa, que se refuta en cada una de sus partes, con el fin de demostrar su inviabilidad lógica o su contradicción con la experiencia y con la revelación, o bien, los defectos inherentes al discurso, o las falaces implicaciones y el círculo vicioso en que se caería admitiéndola. En una segunda etapa, se enuncia y se demuestra el propio argumento.

Los tratados de mayor relieve se hallan precedidos de un sutil examen sobre cuatro puntos: el tema que se proponen desarrollar, su fin, la relación entre el tema propuesto y el fin, y la utilidad del mismo fin (como argumento de fundamental importancia para la vida o el conocimiento, que, en definitiva, son la misma cosa, por cuanto el conocimiento exacto sirve para entender la vida, y, por consiguiente, proporciona los medios para conseguir el fin que cada escuela considera como el bien supremo).

De este esquema no se salió casi nunca. Las discusiones se llevaron a cabo con una vigilante agudeza, que hace de la literatura filosófica de la India una de las más elaboradas que el hombre conoce. Así se fue formando un método de desarrollo casi idéntico en todas las escuelas, y se fijó, asimismo, una terminología filosófica precisa y riquísima, que el sánscrito, con su flexibilidad y con el uso frecuente de los abstractos y de los compuestos, hizo sumamente apropiada para expresar los conceptos más difíciles.

DUALISMO

Tampoco debemos perder de vista otra antinomia propia del pensamiento hindú, que lo distingue notablemente de las corrientes del pensamiento occidental.

Aunque el problema del yo y el ansia soteriológica constituyan el motivo esencial de la especulación hindú, y por más que la concepción mística abunde hasta el punto de centrar el interés solamente en el Yo-Todo, el realismo de los más antiguos sistemas, aun perdiendo terreno frente a las críticas del budismo del Gran Vehículo y del Vedanta, según los cuales el mundo es ilusión o imagen, resistirá el choque en espera de que las escuelas teísticas, empezando por Ramanuja, y las Saivitas, que entienden el universo como el cuerpo de Dios, devuelvan a aquél su consistencia y su significado.

Tal supervivencia de las escuelas realistas basta para que procedamos con cautela antes de afirmar, poniendo tan sólo el acento sobre las corrientes más difundidas y literariamente más ricas o más conocidas, que la India haya negado valor y consistencia al mundo de la naturaleza. De hecho, los sistemas hindúes más antiguos, en su mayor parte, tienen un carácter realista preciso. El Jainismo, el Budismo antiguo, el Nyaya, el Vaisesika, el Mimamsa y el Sankhya dan testimonio de ello; todo cuanto vemos y tocamos, el universo en que vivimos, es real. Pero no menos reales son las experiencias de las que parte la búsqueda de un principio único, cuya certeza no viene construida de modo racional, sino que es experimentada directamente en el arrobamiento del éxtasis. De aquí que se afirme un dualismo, del que en ningún caso saldrá la especulación, si se exceptúan ciertas escuelas budistas y vedánticas: por una parte, el mundo de la naturaleza, el devenir, y por otra, la realidad suprema e inmóvil; *natura naturans (prakrti)*, sustancia no inteligente *(ajiva)*, elementos *(dharma)* eternos y átomos, por un lado; *atman*, alma, *purusa*, mundo inteligente *(jiva)* y *Brahma*, por el otro. Aunque los *atman* o los *purusa* y los *jiva* son infinitos, constituyen, sin

embargo, la otra realidad, opuesta a la sensible; y esto es precisamente de lo que se trata, de la oposición entre la realidad que el recogimiento extático nos revela, o de la que nos hace partícipes, y la otra, en la que nos hallamos, y que deviene o cambia. El camino de la especulación hindú se dirige en derechura a superar el devenir para que sólo el ser se verifique. El ser es fuera y más allá del devenir; el ser es también lo verdadero: lo que es *(sat, esse)* se corresponde también con la verdad *(satyam)*; ambos términos son equivalentes. También para los Budistas, la gnosis *(prajna)* se identifica con el cuerpo de Buda, como el Absoluto incualificable. Dos realidades, pues, pero esencialmente diversas.

Este mundo empírico, a pesar de su aparente realidad, implicaba la razón misma de su negación: el Jainismo, el Mimamsa, el Nyaya, el Vaisesika y el Sankhya se proponían por igual el desapego o el aislamiento del alma con relación a la materia: el fin de su filosofar era la liberación. Implícitamente, el mundo sensible es un mal; de aquí que la oposición fuera de naturaleza. Este mundo sensible tiene tres caracteres esenciales: inestabilidad o mutación, dolor y privación del yo *(anatman)*. El testimonio de su conquista es, en efecto, el no yo, el no-Ser, que no participa de ningún modo en la suprema e inmutable realidad, cuya posesión se revela en una beatitud inefable *(ananda)*. Así las cosas, era fácil el paso ulterior: el mundo empírico no sólo es privación del yo, sino que, por constituir este yo la única realidad *(tathyam)*, es irreal, *atathya*.

El Budismo, que también parte de un neto dualismo entre el mundo sensible, compuesto por la combinación de elementos llamados *dharma*, y el otro plano (el incondicionado o *asamskrta*), va acentuando poco a poco el carácter transeúnte de los *dharma*, los cuales son puntos-instantes; la realidad sensible es un eterno fluir de momentos separados *(ksana)*. De este modo queda sentada la premisa para que Nagarjuna y los Yogacara extraigan por vías diferentes su conclusión extrema: las cosas de la experiencia no son, por cuanto están recíprocamente condicionadas. La realidad es un concepto límite, que se manifiesta cuando el proceso discursivo, que constituye el carácter del ser empírico, se detiene; Nagarjuna lo llamó vacío *(sunya)*, en

cuanto se encuentra más allá de toda cualificación. Después, los Yogacara identifican este vacío con el pensamiento puro, principio absoluto, conciencia luminosa e inmóvil.

El Vedanta, remontándose a ciertas intuiciones upanishádicas, y aprovechando la indagación budista, afirma asimismo que la única realidad es *Brahma*, y que el mundo empírico no es real. ¿Idealismo, pues? Desde luego que no, si tomamos esta palabra en el sentido que estamos habituados a atribuirle. Las ideas, para los sistemas hindúes, pertenecen al mundo sensible, son la operación o la función de la *buddhi* o del *manas*, es decir, del complejo psíquico que debe ser superado o negado: la realidad es irracional o suprarracional; es resultado de una experiencia, no de conceptos. El razonamiento que hacemos en torno a las cosas y el deseo de conocer, que nos impulsa, o el conocimiento que podemos conseguir de la separación de los dos mundos, nada tienen que ver con aquella realidad, aquel Ser, aquel *satyam*, porque la razón, el conocimiento dialéctico y discursivo pertenecen a este plano, no a aquél, y entre uno y otro no hay comunicación. La razón tiene un valor terapéutico, sirve para eliminar las impurezas y los errores, las ilusiones que ocultan a aquel ser. No obstante, la misma razón es función propia de este plano. Precisamente porque es una función, no puede ser la verdad: el conocimiento racional es múltiple, y la verdad, una e inmóvil.

«El Ser sólo era esto en un principio, solamente uno, sin segundo — *Sad eva, idam agre asit ekam eva advitiyam*» dice el *Upanishad* (*Ch. Up.*, 6, 2, 1) —, anhelando determinar lo que es el único e induplicable Ser, fuera del cual no hay realidad alguna. ¿Y por qué? La respuesta viene dada por el mismo Sankara (Comentario a la *Mundaka-Up.*, 2, 21): «En este mundo, nada es eterno: toda actividad sólo sirve a lo perecedero. Pero yo busco la perfección, que es lo eterno, lo inmortal, sin miedo, sin cambio, sin movimiento constante».

La verdad, es decir, el Ser — repitámoslo —, es luminosidad pura; aunque su luz, derramándose sobre la mente humana, hace posibles todos los pensamientos concretos, se encuentra más allá de este pensar concreto. Apenas aquella luminosidad se encrespa o se agita al germinar la primera idea, aunque ésta

sea divina, empieza el descenso, comienza el mundo del devenir, la desintegración.

Por este motivo, el cometido de la filosofía consiste en estimular el pensamiento para que reconozca la relatividad o falsedad de su misma operación y, deteniéndolo, haga posible el salto al otro plano, el único verdadero: *sat, esse,* ser, pero también inteligencia pura *(cit),* beatitud, *ananda.* Las escuelas tántricas del Budismo lo llamarán «suprema alegría», *mahasukha,* que es lo mismo, porque en esta definición se refleja el presupuesto originario, la única realidad del estado místico, el cual nos pone en comunicación directa o nos identifica con el principio indefinible e irracional. La razón sólo sirve para darnos conciencia de que lo racional es falsedad e ilusión: lo real está en el *Brahma,* en el *atman,* en el *purusa* y en el *jiva.* Es la inteligencia pura, pero tan pura que, como inteligencia inerte, como pensamiento sin objeto pensado, o roza la inconsciencia o es el espejo sobre el que, sin modificar su naturaleza, se reflejan las imágenes que aquél emana de sí mismo, en una ilusoria objetivación.

Por tanto, el mundo empírico existe, es una realidad, pero realidad sin alma, que no es el Ser. Sólo el Yo existe como realidad absoluta. Al pensamiento, mudable y capaz, no por cierto de aferrar aquel absoluto, sino únicamente de mostrarnos su legitimidad lógica, se opone el contenido de la experiencia mística, la cual, como ya hemos expuesto, es la única que puede asegurarnos la posesión de la realidad.

Ninguna certeza puede ser conquistada tan sólo por medio de las facultades mentales: el pensamiento puede alejar la duda y conducirnos a la convicción de que las palabras de la revelación o del maestro son verdaderas; pero, en la esfera de lo racional, la posibilidad del error y la duda de la aproximación siempre están presentes. Sólo en la intuición o en la posesión inmediata de la verdad, posesión que se denomina «evidencia» *(saksatkara),* se encuentra la certeza que vamos buscando. Con la razón podemos conseguir un conocimiento aproximativo, relativo o parcial; parcial, sobre todo, porque los hombres, en razón de que su predisposición poética, su madurez espiritual y su capacidad intelectual son diferentes, no pueden entender la

verdad de la misma manera, con la misma prontitud o con igual claridad.

Las experiencias místicas pueden equivalerse. Aunque también sean concebidas como capaces de diversas gradaciones y de revelarse en sucesivas profundidades, de hecho implican, con mayor o menor intensidad, el contacto con otro plano; pero la expresión racional de la verdad es necesariamente varia y múltiple.

Sobre este punto hay un acuerdo casi universal, desde el Budismo, que dividía la verdad en dos planos, el empírico y el absoluto — racional aquél, trascedente éste —, al Saivismo, que consideraba la unidad de la suprema inteligencia reflejada y presente en la resonancia múltiple de los sistemas, e incluso Madhusudana-Sarasvati, según el cual, Dios es el símbolo de la verdad alcanzable por diversos caminos, directos, tortuosos y variados, es decir, en parte directos y en parte tortuosos (*Prasthanabheda* a *Mahimnastotra,* 7).

Fecha de la codificación de los sistemas

La sistematización que encerró el pensamiento filosófico en algunos esquemas (cada uno de los cuales tuvo por ello el carácter de escuela), aunque se atribuya a maestros míticos, se produce generalmente en un período de tiempo algo posterior al comienzo de nuestra Era, y dura quizá hasta el siglo VI después de Cristo. Esto no quiere decir que el pensamiento surgiera precisamente entonces, puesto que, en realidad, más bien podría decirse que tal vez había superado ya el período creativo. La sistematización es exigida sobre todo por las controversias, para contrarrestar la vivacidad polémica del Budismo. Así sucedió que las diversas corrientes se vieron entonces compelidas a dar forma definitiva a sus posiciones, adaptándose poco a poco a la mayor claridad lógica y dialéctica que iba asumiendo la especulación en aquellos contrastes.

La imaginación mítica de los Veda había desembocado hacía tiempo en las complicaciones litúrgicas de los Brahmanas (¿XI-VIII a. de C.), que habían codificado las reglas del sacri-

ficio, y el ardor de las investigaciones upanishádicas (los más antiguos *Upanishads* se remontan al siglo VI a. de C.) había sentado las bases del monismo sobre el que había de crecer la planta frondosa del Vedanta. Durante los siglos siguientes, el Budismo inicia sus propias investigaciones psicológicas, tratando de poner orden en el contradictorio cúmulo de su tradición, y convocando concilios que, en la autoridad de las propias discusiones, discriminaran lo ortodoxo de lo arbitrario; la religiosidad del pueblo obtenía provecho de las conquistas del pensamiento, y enunciaba las bases teóricas del propio teísmo; el ansia de una palingenesia que renovara al hombre y le condujera de nuevo a la primigenia pureza de su naturaleza se iba conformando en las aspiraciones de las sectas gnósticas. Los ciclos épicos, asumiendo forma literaria e inspirando a los propios poetas o *diascevastas*, se fijaban en la redacción definitiva del *Mahabharata* y del *Ramayana*. Las vicisitudes históricas habían abierto la India a las invasiones iranias y a la penetración del pensamiento helenístico, que se extendió por los Estados indo-griegos constituidos después de la invasión de Alejandro y la expansión de los Seléucidas por las fronteras noroccidentales de la India. Después, el imperio Kushan (fundado en el siglo I de C. por los conquistadores venidos del Turquestán), que sustituyó a aquéllos, hizo más frecuentes y eficaces, con la seguridad de los caminos y el éxito del comercio, los contactos con el mundo centro-asiático, iraniano y helenístico. Así, mientras las ideas tendían a definirse y a aclararse, y el pensamiento se sistematizaba y, como deteniéndose en el avance, ponía un poco de orden y armonía en sus conquistas, gloriosas, pero con frecuencia contradictorias, la India no sólo alcanzaba una mayor conciencia de sí misma, sino que entraba en conocimiento de ideas extranjeras y, aun sin percatarse de ello, como siempre sucede cuando los pueblos se encuentran, se colocaba en condiciones de sufrir, si no su influjo, su estímulo. A las discusiones entre el rey Menandro (a fines del siglo II a. de C.), que reinaba en Sakala (Sialkot), y el monje budista Nagasena llega el eco de las aporías de los sofistas griegos. Al mismo tiempo, los artistas que de las ciudades helenísticas del Asia menor habían emigrado a la Bactriana y a Gandhara, interpretaban la hagiografía budista según la con-

creción plástica de sus propias tradiciones. Las escuelas astrológicas de la India sufrían la influencia de la astrología alejandrina, aceptaban su terminología, sanscritizaban los nombres de los autores (Paulisa, de Paulus; Ramala, de Romulus) y, como ha sugerido Lévi, quizá no se deba a mera coincidencia el que por aquel mismo tiempo se adoptara asimismo en la India la epístola para exponer en forma concisa doctrinas filosóficas y religiosas.

El encuentro de diferentes corrientes de pensamiento, el acercamiento de religiones distintas, el contacto de orientaciones espirituales nuevas, y el mutuo desembocar de culturas que antes habían permanecido distantes y aisladas, favorecen el despertar de curiosidades insólitas, estimulan la búsqueda y la profundizan. Pero, como he dicho ya en la Introducción, no conviene exagerar respecto a estas influencias. El desarrollo de una filosofía, tan tenazmente inserta en la tradición y tan limitada a una clase que conservaba celosamente su privilegio, sufrió escasos reflejos de las vicisitudes históricas que acontecían a su alrededor.

Es posible que, al aumentar el interés por los problemas especulativos, los maestros hindúes tuvieran curiosidad por las enseñanzas que se daban allende las fronteras, y que incluso llegaran a conocerlas, pero, en general, en el curso milenario de esta filosofía no se encuentran ecos indudables de pensamiento extranjero capaz de imprimir un nuevo curso a la filosofía hindú. Los siglos que siguieron así lo confirman.

Era de esperar que el contacto con el Islamismo del largo dominio de los Moghul, dieran lugar a nuevas orientaciones, o determinaran insólitos anhelos. Pero, de hecho, aparte de algún reflejo en las corrientes místicas, y de los ecos del Islam en la poesía de Kabir y en la concepción religiosa de Guru Nanak, el pensamiento hindú siguió sin interferencias su propio camino, y custodió con tenacidad sus antiguas tradiciones. Es más, casi temeroso de posibles contaminaciones, se retrajo y se recogió por entero en la defensa de su venerable pureza.

Del mismo modo sorprenderá, a lo largo de este libro, la gran indeterminación cronológica: muchas fechas de las obras y de la actuación de los pensadores más importantes se des-

conocen, y otras son discutibles. Gran número de ellas fluctúan entre un año y otro, pero esto no perturba de modo sustancial la secuencia de las ideas, precisamente por esa estabilidad de la tradición a la que hemos aludido. De aquí que no pocas veces suceda que no hagamos una referencia a éste o aquel pensador, sino, genéricamente, a la escuela, en cuanto cuerpo de doctrina que se ha de tomar en conjunto, no en su interpretación particular. Y, en efecto, mientras una historia de la filosofía occidental no descuida la persona de los pensadores, sino que más bien trata de reconstruir la figura moral de cada uno de ellos, así como de establecer la manera en que reaccionó ante las situaciones sociales, religiosas y políticas que caracterizaron su época, esta parte falta casi por completo en una historia del pensamiento hindú, precisamente porque muchas de estas figuras han sido tan deformadas por la leyenda, que casi nunca se logra aclarar su realidad histórica. Incluso en el caso de aquellos pensadores de los cuales poseemos mejor información, su personalidad aparece siempre difuminada, debilitada en una uniformidad en la que el individuo desaparece en el ejemplar.

Culturas que han concurrido a esta especulación

La especulación hindú se ha desarrollado, pues, esencialmente en un mundo espiritual autóctono, al que han contribuido dos culturas diferentes: la que penetró en la India con la invasión indoeuropea, acontecida tal vez alrededor del 1500 a. de C., y la que existía ya en el país al penetrar aquélla. La autóctona, con caracteres particulares, fue inesperadamente revelada por los hallazgos arqueológicos de Mohenjodaro y Harappa. El filón indoeuropeo tuvo su instrumento de expresión en una fuerte organización social que se centraba en torno al sacerdote, el rey y las gentes de rango menor, agricultores y artesanos. Los reflejos del ordenamiento social dan colorido a la religión. Aunque al rey y al sacerdote corresponda el predominio, no falta el sentido de la coparticipación del individuo en el grupo social; el hombre no ignora su pertenencia a una colectividad; la vida es un bien, y la muerte, un mal; se aplaca a los dioses para obtener

su favor y evitar su cólera; mediante el sacrificio, los dioses satisfacen los deseos del hombre; hay un intercambio entre éste y los dioses para asegurar la felicidad terrena. El sacrificio es la clave de la religión, pues, cuando se realiza según las normas, origina una fuerza que posee una irresistible eficacia taumatúrgica.

Ésta es, en pocas palabras, la visión de la vida expuesta en los cuatro Vedas, los libros más antiguos de la India. Respecto a su época, se ha discutido mucho: de un modo genérico, prescindiendo de la cronología de cada una de las partes, se puede asegurar que esta literatura no es anterior al II milenio antes de Cristo.

Los pueblos que los indoeuropeos encontraron en la India eran quizá de raza dravídica y, en parte, «australoides», y tenían ideas un tanto diversas: se trataba de agricultores, comerciantes y artesanos, por lo que su vida social era menos rígida, pero, en cambio, el individuo sufría el peso de intuiciones religiosas tremendas; deidades terroríficas reclamaban sacrificios cruentos. Sin embargo, tenía igualmente expedita la posibilidad de dominar el curso de las cosas y de adquirir virtudes taumatúrgicas. Y esto no sólo a través del sacrificio que captaba la voluntad de los dioses, sino desarrollando algunas de sus capacidades interiores, poniendo en movimiento fuerzas psíquicas capaces de suscitar en él milagrosos poderes. Es decir, el hombre puede desvincularse de las leyes que regulan la vida universal o, insertándose en ésta, guiarlas a voluntad. Él no actúa sobre las cosas por medio del sacrificio, sino, sobre todo, desde su interior. La magia védica es, sobre todo, litúrgica, en tanto que la autóctona es más bien psicológica. En la civilización védica domina el sacerdote al servicio de un rey, o de una familia, por fines materiales y terrenos; en la otra, el hombre se sustrae por sí mismo a la limitación del espacio y del tiempo en que por naturaleza se halla constreñido, imagina que viaja por los mundos celestes y subterráneos, piensa que puede salvar el abismo que separa los dos planos en que está dividido el universo y, en consecuencia, establecer comunicación espiritual con los dioses y con los muertos.

Motivos psicológicos de esta especulación

Como es natural, poco a poco se fundieron las dos culturas. Realizada la conquista, las comunidades indoeuropeas sufrieron el influjo de los indígenas a los que habían vencido. Lentamente caen en el olvido los dioses que habían dominado la religión védica, y los sacramentos quedan en estrecha conexión con la vida social, el nacimiento, el ingreso en la comunidad, el matrimonio y la muerte, aunque no pocos de ellos parecen de difícil conciliación con los presupuestos de la nueva concepción religiosa y mística de la vida.

La especulación hindú se resiente de esta doble matriz, pues se ha desarrollado a partir del mito, naturalístico y psicológico, y de la magia, la cual le ha instilado la preocupación pragmática que la distingue. Por esta razón, el pensamiento de la India no es autónomo, no es fin de sí mismo.

El pretexto inicial de esta especulación no han sido las cosas en sí mismas, sino el ansia del hombre de conocerse a sí mismo, de explorar sus potencias y virtudes, de descubrir su subconsciente recóndito y secreto, el principio eterno que se oculta más allá de la sucesión de pasiones y temores que constituye el fluir de su efímera personalidad.

El hombre es la medida de todas las cosas, así como el macrantropo fue el origen de todo. El carácter homólogo que media entre el hombre y el universo domina el desarrollo del pensamiento filosófico y teosófico de la India. Los dioses se someten a la voluntad del hombre cuando éste conoce y sigue las prescripciones rituales, realiza los sacrificios según reglas ciertas, y suscita en sí el fuego de la ascesis *(tapas)*. Los dioses temen este fuego, y, muchas veces, temerosos de que tal ardor amenace su propia omnipotencia, tientan al asceta o pactan con él. Dice Candidas, un místico bengalí del siglo xv: «El hombre es superior a todas las cosas, y nada es más excelso que él». Él, no el mundo, constituye el centro de la indagación. Y precisamente esto explica el que prevalezca el carácter psico-

lógico de gran parte de la especulación hindú. Tanto para liberar o dar salida a aquel fuego ascético y al poder taumatúrgico de que se ha hablado, como para encender en el propio pensamiento la luz de la verdad, era necesario discernir lo que en nosotros hay de accesorio y de esencial, y, por consiguiente, someter la psique a un examen atento: la realidad de nosotros mismos no está en las apariencias, sino escondida bajo la envoltura engañosa de múltiples vestidos, que es preciso quitar en su totalidad para llegar a aquélla. Debe separarse lo adventicio, lo precario y lo efímero con relación a lo eterno. Se parte del complejo psicofísico, al que se reduce nuestra aparente personalidad, y se llega, por medio de sucesivas eliminaciones, a un principio luminoso que, en su inmutabilidad, está por debajo de aquélla. De aquí la hondura de la indagación psicológica del Yoga, del Budismo, del Jainismo y del Sankhya, y de aquí también el afilado examen de los afectos y de los sentimientos que emprenderán los tratados de retórica, y que los místicos krishnaítas ahondarán todavía más, para comprender mejor y, por consiguiente, guiar el juego de los movimientos humanos, con la finalidad de conducirlos después hacia Dios.

Por otra parte, el punto de encuentro tiene lugar en la idéntica insistencia sobre la transitoriedad de lo empírico. Poco importa que para unos el mundo de lo empírico sea real y para otros se resuelva en una ilusoria y provisional individuación de la mente divina; de hecho, como antes decíamos, en uno u otro caso, esta esfera de lo empírico, de la *natura naturans*, debe ser superada.

La realidad es un dato: es descubierta en el éxtasis místico, en el estado de *samadhi*, que etimológicamente significa síntesis, y realmente, ponerse de nuevo junto con algo, reunirse y unificarse con ese algo. Esta realidad, en suma, no es un descubrimiento del intelecto, sino el reencuentro del Ser.

Al tratar de indicar en qué consiste este Ser, surge, una vez más, la diferencia entre dos corrientes. Este Ser es concebido de dos maneras opuestas: o como fragmentado en una multiplicidad de esencias, de almas particulares luminosas y puras, pero propensas a enviscarse, a causa de la individuación que explica y rige el mecanismo de la vida, en el devenir de la

naturaleza; o como inmaculada y absoluta identidad, como el Ser puro, el Brahma; pluralismo y monismo. La primera idea es patrimonio común de todos los sistemas religiosos que parecen más antiguos, y que probablemente hunden sus raíces en el mundo mágico de la India más remota: el Jainismo, algunas escuelas budistas o que obtuvieron del Budismo su propia inspiración, el Ajivika, el Sankhya y el Vaisesika. La otra, la instancia monista, a través de la búsqueda de un Dios, superior a los otros en todos los sentidos, se desarrolla a partir de las escuelas védicas, en las cuales empiezan a aparecer las primeras e imprecisas preocupaciones monoteístas, o la búsqueda de un cierto sustrato permanente más allá de la apariencia de las cosas, y se determina al conformarse la teoría del Brahma en los *Brahmana* y en los *Upanishads.*

PRIMERA PARTE

LA LITERATURA Y LOS CARACTERES GENERALES DE LAS PRINCIPALES ESCUELAS

I

BRAHMANAS Y UPANISHADS

BRAHMANAS

En este capítulo trataremos brevemente de la literatura filosófica de la India, es decir, de las obras más importantes para la historia de su pensamiento. Empezaremos por el primer documento con que la especulación hindú se abre camino fatigosamente por vislumbres y aproximaciones. Me refiero a la literatura de los *Brahmanas,* compuestos, probablemente, entre el 1000 y el 800 a. de C. Es una literatura muy vasta, de contenido casi únicamente ritualista: la atención de la casta sacerdotal, a la que se deben estos libros, se centra por completo en el sacrificio, considerado como el fin supremo. Los momentos del rito se interpretan simbólicamente, y se insertan en una visión cosmológica y cosmogónica del propio rito. Se abre camino la división quinaria, y se enumeran las cinco partes mortales del hombre y los constitutivos, llamados cada uno, en virtud del primero de ellos, *prana,* el soplo; estos principios no permanecen en el cuerpo humano cuando sobreviene la muerte. Tratando de definir la composición de las cosas, se indican los elementos esenciales y, en la persona humana, se distinguen, por una parte, la forma visible *(rupa),* su constitución física, y, por otra, su personalidad íntima, o esencia interior, el nombre *(nama).*

El nombre, según la concepción mágica, es la cosa misma. Aparece así el binomio *nama-rupa* (el complejo psicofísico), que tanta fortuna alcanza en la especulación posterior, y especialmente en el Budismo.

La contradictoria mitografía de los Vedas se ordena bajo un Dios supremo, Prajapati, del que nace el mundo por emanación, como una criatura suya, mientras se precisa el concepto del brahma, la palabras mágica y, por consiguiente, la fuerza misteriosa que de ella se libera.

A pesar de su mucha fantasía y de extrañas aproximaciones, el pensamiento se habitúa entre tanto a catalogar los conceptos, a establecer grupos o categorías de cosas, aunque alguna vez esto suceda por identificaciones o analogías arbitrarias. Es el primer intento de poner orden en el mundo de la naturaleza y de la experiencia. Esta tentativa adolece de las indecisiones y las imprecisiones de un pensamiento que aún no ha llegado a la madurez, pero en el que se reconocen los gérmenes de los desarrollos posteriores.

Los Upanishads

La especulación que se iniciaba en los *Brahmanas,* liberándose penosamente de la sombra del mito, pero sin despojarse por completo de ella, continúa en los *Upanishads.* Se expresa, más que en discursos lógicos, en respladores e intuiciones súbitas y adivinaciones poéticas, que hacen de esta literatura una de las más sugestivas de toda la India. De ordinario se cuentan 108 *Upanishads,* porque 108 es un número sagrado, pero hay muchos más. En todas las épocas se han escrito: de nuestros días es el *Ramakrishna-Up.,* en el que se ofrecen las enseñanzas de Ramakrishna, un gran místico bengalí, muerto en 1866, que encabeza, a través de su discípulo Vivekananda, un notable movimiento de reforma religiosa y social. Por lo tanto, estos *Upanishads* reproducen opiniones diversas, que se remontan a tiempos distantes, y que, con frecuencia, incluso contrastan entre sí. Los *Upanishads* son naturalmente anónimos, en prosa, y, los más recientes, también en verso. Suelen articularse en

forma de diálogos entre maestros y discípulos, ya sean brahmanes o guerreros, que discuten problemas de religión o de simbología litúrgica, centrados, sin embargo, en la cuestión fundamental del conocimiento capaz de producir la liberación. Deben considerarse los más antiguos el *Brhadaranyaka* y el *Chandogya*, aunque no es posible precisar su terminación, como sucede a menudo con las determinaciones cronológicas en la India. La opinión más corriente los sitúa en el siglo VI a. de C., pero no siempre es posible establecer si se han producido añadidos e interpolaciones, y cuáles pudieron ser los que penetraron en el texto original. Siguen, por citar sólo algunos, el *Kausitaki*, el *Kena*, el *Katha*, el *Svetasvatara* y el *Mundaka*, los tres últimos en forma poética.

Estos *Upanishads*, aun teniendo en cuenta el espacio y el tiempo que los separa, y la distinta orientación que prevalece en unos y otros, dan testimonio de un gran fervor especulativo, aunque todavía agobiado por el mito y por la simbología ritual.

¿ERA EN EL PRINCIPIO EL SER O EL NO SER?

La cultura de las poblaciones indígenas, que se había ido acercando cada vez más a la de los arios, y que acabó por fundirse con ella, irrumpe con la exuberancia de su ardiente religiosidad, e introduce mitos y experiencias de otro carácter, cargadas en cierto sentido de mayores posibilidades especulativas; el choque provoca la duda y la búsqueda. Como siempre, en los períodos iniciales, las cosmogonías desempeñan su papel de un modo notable. Los maestros upanishádicos indagan el principio del universo y del hombre, se preguntan cómo se ha originado este mundo: ¿del huevo cósmico, como algunos mitos narraron, o de los elementos, ya sean éstos dados por el agua, el aire, el fuego o el espacio? ¿Son éstos los elementos a los que vuelve todo cuando lo compuesto se disgrega? ¿O acaso, en el principio, sólo había el no ser, como ya sospechara el autor del célebre himno védico Nasadasiya?

«1. Entonces no existía el no ser, no existía el ser; no existía la atmósfera, ni el cielo (que está) por encima. ¿Qué se

movía?, ¿dónde?, ¿bajo la protección de quién? ¿Qué era el agua (del mar) insondable y profunda?

2. Entonces no existía la muerte, ni la inmortalidad; no existía el contraste entre la noche y el día. Sin (producirse) viento, respiraba por su propia virtud aquel *(tad)* Uno (*ékam,* neutro); fuera de él no existía ningún otro.

3. En el principio era la tiniebla recubierta por la tiniebla; todo este (universo) era un oleaje indistinto. Aquel principio vital, que se hallaba rodeado por el vacío, se engendró a sí mismo (como) el Uno mediante la potencia del propio calor *(tapas)* (3).

4. El deseo *(kama)* le sobrevino en el principio, lo que vino a ser la primera semilla (manifestación) de la mente. Los sabios encontraron la conexión del ser en el no ser buscando reflexivamente en su corazón.

5. Su cuerda fue tendida en sentido transversal; ¿existió una parte arriba, existió otra abajo? Existían fecundadores, existían potencias: abajo, el estímulo; arriba, la satisfacción (4).

6. ¿Quién sabe en verdad, quién puede explicar aquí dónde se originó, dónde, esta creación? Los dioses son más acá (posteriores) de la creación de este (mundo); por esto, ¿quién sabe dónde aconteció?

7. Dónde acaeció esta creación, si la produjo o no, aquél, que es el guardián de este (mundo) en el cielo supremo, ciertamente lo sabe, aun cuando no lo sabe» (5).

Otros se preguntaban cómo del no ser puede derivar el ser. Por lo que afirmaban que es conveniente poner el ser en el principio de todo.

«En el principio, amigo mío, este (universo) único, sin segundo, era solamente ser. Algunos, ciertamente, dicen que en el principio este (universo) único, sin segundo, no era más que no ser. De este no ser nació el ser.

»Pero verdaderamente, amigo mío — dijo —, ¿cómo podría ser así? ¿Cómo del no ser podría nacer el ser? Por tanto, en

(3) Ardor interno, identificado con la potencia ascética.

(4) Tal vez sea la autofecundación del ser andrógino y la primera división en los dos principios: el masculino y el femenino.

(5) Himnos del *Rig-Veda.*

el principio, amigo mío, este (universo) único, sin segundo, era solamente ser. Éste pensó: "yo puedo hacerme muchos, yo puedo engendrar". Entonces emitió el calor, y el calor pensó: "yo puedo hacerme muchos, yo puedo engendrar". Y emitió el agua» (6).

A LA BÚSQUEDA DE UN PRINCIPIO

Así, pues, ¿no hay, más allá de la pluralidad de las cosas, un principio único animador de todo? ¿No se oculta algo eterno bajo este flujo de apariencias? ¿Qué constituye en nosotros nuestra entidad real? En suma, ¿dónde reside esta vida que nos acompaña y que de repente nos abandona? ¿En el alimento? ¿En la respiración? ¿En el soplo o principio vital que se llama *prana*?

6. «Entonces los soplos vitales disputaron entre sí sobre quién era superior (a los otros), y cada uno decía: "yo soy superior".

7. Los soplos vitales fueron junto al Padre, Prajapati, y dijeron: "Señor, ¿quién de nosotros es superior?" Él les dijo: "El que al salir de su cuerpo lo deje al parecer en peor estado, es superior (a los otros)".

8. La palabra salió fuera (del cuerpo); después de permanecer fuera durante un año volvió atrás y dijo: "¿Cómo habéis podido vivir sin mí?" "Como los mudos que no hablan (pero), respiran con el aliento, ven con los ojos, escuchan con el oído, piensan con la mente...". Y volvió a entrar la palabra.

9. El ojo salió fuera; después de permanecer fuera durante un año, volvió atrás y dijo: "¿Cómo habéis podido vivir sin mí?" "Como los ciegos que no ven, pero respiran con el aliento, hablan con la palabra, escuchan con el oído y piensan con la mente." Y volvió a entrar el ojo. Así sucedió con el oído y con la mente.

12. Cuando el soplo se disponía a salir fuera, como un buen caballo arrancaría las piolas de sus ataduras, así él arrancó los otros soplos vitales, y ellos se reunieron en torno a él y

(6) *Chândogya-Upanishad,* VI, 2.

dijeron: "Quédate, Señor, tú eres superior a todos nosotros. No salgas fuera"» (7).

O bien *Brhad. Up.*, I, 2, 1-4:

«Aquí no existía nada en el origen: el universo se hallaba confundido por la muerte, por el hambre, puesto que hambre es la muerte. Él suscitó un Principio vital, pues se dijo para sus adentros: "Así tendré un ser". (Una vez que hizo esto), pasó algún tiempo en adoración, y en virtud de tal adoración, se produjeron las aguas. Entonces él comprendió que, adorando *(arc)*, había conseguido el agua *(ka)*. Tal es el origen de la palabra Arka. Quien conoce este origen de la palabra Arka, se hace partícipe de la felicidad *(ka)*.

2. Arka son las aguas. La crema de las aguas se consolidó y llegó a ser la tierra. Sobre ella se aplicó Él, y cuando se hubo aplicado y calentado, de sus nervios y de su médula se produjo el fuego.

3. Él se dividió en tres partes: (el fuego), el sol y el viento. Tal es el triforme espíritu vital. El oriente fue su cabeza; los dos puntos intermedios y limítrofes (siroco y griego) fueron sus patas anteriores; el occidente fue su cola; los dos puntos intermedios y limítrofes (maestral y lebeche) fueron sus patas posteriores; el septentrión y el mediodía, sus costados; el cielo fue su espalda; la atmósfera, su vientre, y la tierra, su pecho. De esta forma Él se sostiene sobre las aguas y, así, quien esto conoce, encuentra, dondequiera que vaya, su sostén.

4. Él sintió el deseo de otro que fuera como él mismo. Por medio del Principio vital, él, Mrtyu, al que el Hambre es inherente, se apareó con la Palabra. El semen fue el año; en efecto, antes de entonces no existía el año. Él lo produjo durante un tiempo equivalente a un año y, transcurrido este tiempo, lo dejó salir a luz. Contra el recién nacido, Él abrió enteramente sus fauces. Aquél hizo: "bhàn", y así tuvo su origen el lenguaje (*bhan*=hablar)» (8).

(7) *Chand Ur*, V; I, 6 y sigs. V. *Brhad Up*, VI; I, 2.
(8) *Dos Upanishad.*

ATMAN Y BRAHMA

¿Existe más bien en nosotros un principio misterioso, invisible, que sostiene nuestra vida y la del Universo? Los *Upanishads* respondieron afirmativamente, e identificaron este principio permanente con el *atman*, que no es el yo aparente, la persona que nace, se corrompe y muere, tiene un nombre y es movida por sentimientos y resentimientos, sino una misteriosa presencia, inmune a las circunstancias de espacio y de tiempo, situada por encima de toda pasión: no es múltiple, aunque está presente en la multiplicidad, sino una, identificada por esto con Brahma. Quien esto conoce puede liberarse del fluir tempoespacial que todo lo arrastra en un devenir infinito: la salvación no es un acto litúrgico, sino un conocimiento. Aquella realidad es inefable, trasciende de toda definición lógica. Así se llega a un dualismo, antropológico y cósmico a la vez, en el cual se dan, de una parte, el ser y la eternidad, y de otra, el devenir y la sucesión temporal, el alma y el cuerpo, el atman y las cosas. Insistiendo en la caducidad de lo que deviene y está sujeto a la voraz tiranía del tiempo, en seguida se llegará al no dualismo Vedanta, que niega toda realidad al mundo de la experiencia sensible. Pero esta negación aún no aparece formulada en los *Upanishads* de forma perentoria; sólo se apunta en algún pasaje.

El problema residía en establecer cómo estos dos mundos podrían encontrarse e influir entre sí, cómo el *atman* se encerraría en lo otro distinto de sí, cómo caería en la limitación espaciotemporal. La manera de determinarse esto *ab initio* quedará para siempre como el punto insoluble.

El mecanismo de predominio del devenir sobre el ser, del tiempo sobre lo eterno, aparece ya individuado en algunos *Upanishads*, en el *karma* (acto) y en la ignorancia (el no-conocimiento o nesciencia de la realidad). Las dos nociones van juntas: la ignorancia engendra el acto. Todo acto lleva consigo el propio fruto, y así se desarrolla una concatenación de pensamientos y de sucesos que derivan de ellos, los cuales impiden el conocimiento de la irreductible antinomia del *atman* y del mundo; sólo el conocimiento abre el camino a la liberación.

Con esto, nos hallamos frente a una idea que probablemente tiene sus raíces en las creencias más antiguas de la India. Corresponderá al Jainismo y al Budismo insistir aún más sobre este concepto del *karma,* del cual estudia el primero casi matemáticamente su constitución y sus funciones, mientras que el Budismo lo utiliza, junto con las elaboradas teorías de los coeficientes vitales *(samskara),* como la clave del mecanismo que nos impide alcanzar el plano nirvánico.

De tal afirmación del *karma* y de la nesciencia, por una parte, y del *atman* por otra, de cualquier modo que sea concebido (veremos en seguida que las opiniones eran diversas), no puede separarse el concepto del *samsara,* el volver a la vida después de la muerte, que aparece en los mismos *Upanishads.* Cierto que también en la literatura védica se habla de una segunda muerte en la que se extinguen las sombras de ciertos muertos, al igual que en las creencias chinas se disuelven, en cierto momento, los manes de los antepasados. Pero aquí la idea es diferente, porque no se trata de una segunda desaparición, sino más bien de un transmigrar de vida en vida. Asimismo, esto significa que la imagen de la vida reflejada en los Vedas ha cambiado: los autores de los *Upanishads* ya no invocan la longevidad, el bienestar y la riqueza. El vate upanishadi está ansioso de otras cosas: sabe que la vida, en cualquiera de sus formas y estados, es dolor, y que la paz sólo se halla en la luz de la verdad y en Brahma. Y por esto sustituye las peticiones concretas de los cantores védicos por la nueva invocación: «Hazme pasar del no ser al ser, de la tiniebla a la luz».

La forma con frecuencia oscura y ambigua, y las efectivas divergencias de las tesis apuntadas en los *Upanishads* explican la multiplicidad de los comentarios de que fueron objeto y, sobre todo, ponen en claro el hecho de que direcciones opuestas, pertenecientes a las escuelas vedánticas, se sirvieran no pocas veces de la misma afirmación upanishadi para convalidar, con la autoridad de aquélla, la exactitud de su propia interpretación. En los más recientes *Upanishads,* el influjo de las corrientes especulativas que se sistematizaron en el Sankhya y en el Yoga se hace cada vez más notorio, y, en algunos, la posición teística ya se sostiene claramente.

II

JAINISMO

El Jina

Esta dirección doctrinal fue revelada por Jina («el victorioso», epíteto que no es exclusivo de él, puesto que también se atribuye a Buda y a todos cuantos han superado el mundo y vencido las pasiones), de quien tomó el nombre de Jainismo. Jina o Jaína se llamaba Mahavira (fallecido en 477-76 ó 468-67 a. de C.); era un príncipe, algo más viejo que Buda. Parece ser que el sistema que adquirió nombre y fama a su costa no fue elaborado por él; más bien puede decirse que dicho sistema fue fruto de los desvelos de Jina por renovar o, mejor dicho, volver a ordenar, una corriente antigua. En efecto, la tradición pretende que existieron muchos predecesores; puesto que Buda fue el séptimo de la serie, habrían sido, en total, veinticuatro los Tirthamkara, o maestros de las escuelas jaínas. Se trata de un mito que quiere confirmar el prestigio de una venerable continuidad de la doctrina. Sin embargo, resulta indiscutible que el Jainismo se presenta como una de las más antiguas doctrinas de la India, y viene a ser el sistema en el que los caracteres arcaicos se han mantenido mejor. No es improbable que el Tirthamkara anterior a Mahavira, y que se llamaba Parsvanatha, tenga una realidad histórica.

Mahavira desarrolló su actividad de maestro en países que coinciden a menudo con aquellos en los cuales también Buda llevó a cabo sus predicaciones, tales como Madhyadesa, Kosala y Videha. Como acontece en lo referente a Buda, algunos discípulos desnaturalizaron sus doctrinas y se preconizaron teorías notablemente diversas de las profesadas por él. Así, Gosala (Makhaliputra o Maskariputra), fundador de la secta Ajivika, que negaba la eficacia de cualquier acción y, en consecuencia, profesaba una especie de fatalismo, en fuerte contraposición con la vivísima preocupación moral que caracterizaba al Jainismo y el Budismo.

Las obras principales

Difundiéndose con rápida fortuna, que igualó a la del Budismo, y en la que pesó el favor de algunos soberanos y mecenas, el Jainismo ya había llegado a Mathura en el siglo I a. de C.; después se propagó por Orissa y por la India meridional. Pero la codificación de las escrituras tuvo lugar en una época más tardía, probablemente alrededor del siglo V d. de C. La tradición oral es, naturalmente, mucho más antigua, y vendría a remontarse, según la tradición, a un concilio que se celebró en Pataliputra bajo la presidencia de Sthulabhadra alrededor del siglo III a. de C. En este concilio se reunieron las obras canónicas, divididas en 11 grupos *(anga)*, y se reconoció que se había perdido ya el decimosegundo. Pero los resultados alcanzados en el concilio no fueron aceptados por todos, particularmente por una parte de la comunidad, que, debido a una carestía, se había refugiado, bajo la guía de Bhadrabahu, en la India meridional. Este grupo, que más adelante, bajo Sivabhuti, constituyó la secta de los Digambara («los vestidos de aire», así llamados porque iban completamente desnudos), negó que fuesen auténticos los *anga* admitidos como tales por la otra secta (desde entonces llamada, por contraposición, la de los Svetambara, «los vestidos de blanco», por el color del sayal que vestían), y proclamó que los *anga* se habían perdido. De este

modo, las escuelas jaínas se escindieron en dos grupos principales, que no difieren en cuestiones dogmáticas, sino que se diversifican en materia de disciplina.

De aquí que, en lo que respecta al Jainismo, se plantee también el mismo problema, que vuelve a aparecer en el Budismo, de la autenticidad de la literatura dogmática. Es decir, no podemos establecer con seguridad cuáles son las obras que, remontándose a los tiempos del fundador o de sus discípulos inmediatos, reflejan con fidelidad sus ideas y cuáles son fruto de una elaboración posterior. Sin embargo, a nosotros nos interesa precisamente la elaboración definitiva que terminó por asumir la doctrina, y que representa el desarrollo y la sucesiva clarificación de una visión particular, a la que Mahavira imprimió el sello de su propia personalidad, dando sistematización orgánica a las intuiciones que le habían precedido, más imprecisas. Sea como fuere, el canon Svetambara quedó escrito después del concilio de Valabhi, en la segunda mitad del siglo v d. de C., bajo la protección del rey Dhruvasena.

En torno a estas obras canónicas escritas, no en sánscrito sino en prácrito, es decir en la lengua dialectal (especialmente en *ardhamagadhi*), se ha desarrollado una gran literatura de exégesis y comentarios, casi todos en sánscrito. Sucesivamente, grandes maestros compilaron exposiciones y epítomes de las doctrinas, y escribieron su defensa contra las críticas de los oponentes. Uno de los sumarios más antiguos, y ciertamente más importantes, de la dogmática jainista es el constituido por el *Pancathiyasara* y por el *Pavayanasara* de Kundakundacarya, que vivió, según la tradición, en el siglo I d. de C.; y a continuación le sigue en importancia el *Tattvarthadhigamasutra*, de Umasvami o Umasvati (¿siglo IV?). Esta obra es una síntesis muy celebrada del Jainismo, escrita en el estilo esquemático de los *sutra* y, por tanto, difícilmente comprensible sin comentarios: uno lo escribió el mismo autor, y otros, algunas de las figuras más célebres del Jainismo.

Pero el Jainismo no podía permanecer extraño al movimiento que, estimulado, sobre todo, por el Budismo, había suscitado un gran fervor por los estudios lógicos. Poco a poco se componen obras más ambiciosas, en las que, a la exposición orgánica del

sistema, se añade la refutación de las escuelas opuestas, en especial de las budistas.

Los tratadistas de lógica jainista son numerosos. Algunos problemas lógicos fueron ocasionalmente señalados en los Anga, lo que hicieron ya los primeros autores, Umasvati y Kundakundacarya, pero la sistematización orgánica de las doctrinas lógicas comienza con Siddhasena Divakara (siglo VIII d. de C.), notablemente influido por la lógica budista, y continúa con Samantabhadra (VIII d. de C.) y con Akalanka (¿siglo IX?), quien, aprovechándose de la dialéctica budista y del auténtico Nyaya, asienta sobre sólidas bases la epistemología jainista, y define los dos medios de conocimiento, percepción directa e inferencia, de manera muy diferente a como lo hicieran, los antiguos maestros, y más en consonancia con la madurez especulativa de sus tiempos. La obra de Akalanka fue continuada por Manikyanandin, autor del *Pariksamukhasutra* que comentó Prabhacandra en el siglo XI (?) en el célebre *Prameyakamalamartanda,* al cual siguió, en el siglo XI, Devasuri con su *Pramananayatattvalokalankara,* mientras que Mallisena, en el *Syadvadamanjari* (siglo XIII), glosará el *Dvatrinmsika* o «Las treinta y dos estrofas» de Henacandra.

Es muy importante, en especial por lo que concierne a la refutación de los otros sistemas, el *Nyayaviniscayavivarana,* comentario de Vadirajasuri al *Nyayaviniscaya* de Akalankadeva.

Inútil sería continuar esta relación de las obras que los lógicos jainistas continuaron escribiendo, pues, aunque permanecieron fieles a su tradición, no pudieron sustraerse al influjo del pensamiento de las otras escuelas, que, por lo demás, los arrastraron, por necesidad dialéctica, a la discusión y los estimularon a hacer una continua defensa de sus propias instancias.

La continuidad de las escuelas perdura a través de los siglos; y aunque más tarde las obras no hagan sino presentar bajo nuevas formas las antiguas tesis, no faltan buenas síntesis, escritas, incluso, en tiempos próximos a los nuestros, como, por ejemplo, el *Prameyaratnalankara* de Abhinava Carukirti Panditacarya, que vivió desde 1790 a 1860.

La doctrina

El Jainismo, al igual que el Sankhya, se podría definir como un pluralismo dualista. Las cosas que caen bajo los sentidos, el mundo en que nos movemos, son algo real. Reflexionando acerca de nuestras experiencias podemos distinguir en ellas, para orientarnos, tres aspectos fundamentales: sustancia, cualidad y modo. La sustancia *(dravya)* es una entidad increada e indestructible, que permanece más allá de las posibles limitaciones de forma que puede asumir; cualidad *(guna)* es la capacidad inmanente en toda sustancia de producir mutaciones en otras cosas a través del espacio y del tiempo. La sustancia y la cualidad se hallan unidas por una relación de concomitancia invariable.

Los modos *(paryaya)* son mutaciones sucesivas en la constitución o disposición atómica de las cosas, sufridas por éstas en el tiempo y en el espacio. Mientras la sustancia permanece, los modos brotan y pasan. Los modos pueden ser de cuatro especies: dos modos sustanciales *(dravya=paryaya)*, que implican modificación de la sustancia, según que ésta se una con elementos semejantes (átomos de materia con átomos de materia para formar un agregado, *skandha*) o desemejantes (materia y alma); y dos cualitativos, según que sean de la competencia del género (por ejemplo, el color) o de la intensidad.

La realidad se nos presenta dividida en dos grupos opuestos: por una parte, la sustancia dotada del atributo del pensamiento, la fuerza vital *(jiva)*, y, por otra, la sustancia inanimada desprovista de pensamiento *(ajiva)*: a la primera la podemos llamar alma; a la segunda materia.

A la manera de las almas *(purusa)* del Sankhya, los jiva son infinitos, pero, a diferencia de este sistema, penetran, aunque son inmateriales, los cuerpos con los que están unidos, y son, a su vez, penetrados por la materia.

Atributo de los *jiva* es la inteligencia, que se manifiesta como visión general *(darsana)* o conocimiento particular *(jnana)* y beatitud. Esto no significa que el alma sea perfecta antes de su

incorporación en el mundo: tales cualidades esenciales se revelan después de la experiencia de la vida y la consiguiente superación de esa experiencia, es decir, después de romperse el ligamen o vínculo representado por el influjo *(asrava)* de la materia sobre ella. La tendencia a la liberación es el signo de su pureza constitutiva, aunque se vea enviscada en su contrario; el *jiva* surge de un estado primordial llamado *nigoda,* y su grandeza varía según el cuerpo en el que se inserta, tomando de él sus proporciones. Así pues, se halla presente en nuestra alma una tendencia natural a la perfección, ofuscada, sin embargo, por el hecho de que la materia se apodera de ella. Por lo cual, las almas se distinguen en almas ligadas al ciclo del nacimiento y de la muerte *(samsarin),* sujetas al imperio del *karma,* y en almas libres *(kevalin),* que han alcanzado la liberación de aquella tiranía y se han transformado en pura conciencia y en luz pura. Las almas ligadas son de muchas clases, según que posean uno o más sentidos:

1. almas con un sentido, el tacto, privadas de órganos de locomoción *(sthavara);* tales son los cuatro elementos, tierra, agua, fuego y aire, así como todo el reino vegetal;
2. almas con dos sentidos, tacto y gusto, como los gusanos;
3. almas con tres órganos sensoriales, es decir, con olfato y los ya indicados, como las hormigas;
4. almas que añaden a estos tres sentidos el de la vista, como las abejas, etc.;
5. almas que, además, tiene el oído, como los mamíferos, los pájaros y el hombre.

Por consiguiente, los jainistas extienden y generalizan una convicción que también aparece en otros sistemas. Las plantas, por ejemplo, son consideradas en el Hinduismo como cuerpos en los que la conciencia existe en un estado de letargo, por decirlo así, y es capaz de percibir el placer y el dolor (*Manu* I, 49); las plantas, aun careciendo de órganos sensoriales, no son insensibles.

El segundo grupo, el del *ajiva,* se halla representado por las cinco sustancias inanimadas, corpóreas y desprovistas de inteligencia. Se subdivide en:

1. *pudgala,* materia, que es objeto de la percepción de

tacto, gusto, olfato y color; puede ser de dos modos: atómica *(anu)* o agregada *(skandha);*

2. *dharma,* sustancia imponderable, indivisible y sin forma, que hace posible el movimiento;

3. *adharma,* sustancia imponderable, que hace posible el reposo;

4. *akasa,* espacio, cuya cualidad es la de contener las cosas, y es continuo y divisible en un número infinito de puntos *(pradesa);*

5. *kala,* tiempo, en virtud del cual las sustancias se modifican y cambian. Así como el espacio se divide en puntos, el tiempo es divisible en instantes, y entre los dos existe una estrecha vinculación, puesto que el instante es la duración del movimiento más lento que precisa un átomo para moverse de un punto a otro. Si al alma, la materia y el aflujo de la materia sobre el alma añadimos el vínculo, la defensa, la eliminación y la liberación del alma respecto al *karma,* tendremos las siete categorías del Jainismo; pero no todas las escuelas las indican y las clasifican del mismo modo.

¿Cómo vienen a encontrarse el *jiva* y el *aiiva?* Debido a un aflujo de materia *(asrava),* en virtud del cual ésta envisca el *jiva* y se transforma en *karma,* en acto. Este *karma* es materia corpórea, y resulta de elementos sutiles que se aprietan alrededor del *jiva* y lo velan. Y no sólo lo ocultan, sino que le dan un color particular *(lesya),* del que procede la división de las almas en seis grupos fundamentales: a) blanco y amarillo; b) rojo y gris; c) turquí, oscuro y negro. Si recordamos los tres modos de la *natura naturans* del Sankhya, veremos que vuelve a aparecer en esta clasificación del Jainismo la misma noción, aunque quizá en su forma más arcaica y primitiva. Los seis tipos pueden reunirse fácilmente en tres grupos, cada uno de los cuales se caracteriza por la prevalencia de un color dominante, sea en su tono fundamental, sea en sus matices, blanco, rojo y negro, que son precisamente los colores que corresponden a la *natura naturans,* y que, una vez que ésta ha salido de su originario equilibrio, están presentes en todas las cosas o criaturas con una dosificación que determina las propiedades o las actividades esenciales de aquéllas.

La prevalencia de un color sobre otro condiciona, pues, las cualidades de las almas, pero igualmente su sede: las blancas están en la parte superior, y las oscuras en la inferior, en la construcción del cosmos, que, por más que se module de diversas maneras según las distintas escuelas religiosas o filosóficas de la India, conserva en el Jainismo, mejor que en otra parte, sus caracteres arcaicos.

El *jiva* se halla envuelto en un ligamen *(bandha)*, debido al cual viste un cuerpo y entra en el giro de la transmigración, que no tendrá fin en tanto que el aflujo del *karma* no sea interrumpido, con la consiguiente liberación definitiva del alma con relación a la materia.

Las fuerzas que obstaculizan la liberación del *karma* son ocho: las que obstruyen la visión de las cosas *(darsanavaraniya)* o la inteligencia *(jnanavaraniya)*; éstas, a su vez, causan otras fuerzas, las cuales producen las experiencias de placer y de dolor *(vedaniya)*, de donde se engendran impulsos que ofuscan las facultades humanas *(mohaniya)*, impulsos de los que derivan reflejos que predisponen las diversas clases de cuerpos a los que el alma puede ligarse, y las condiciones particulares de estos últimos *(namakarma)*; de este modo nacen las fuerzas que determinan la duración de la vida *(ayuhkarma)* y aquellas fuerzas de las que dependerán la estirpe o familia *(gotra)* de los individuos *(gotra-karma)*, impidiendo así la ascensión del alma y obstaculizando su energía *(antaraya-karma)*.

Todas estas fuerzas se reúnen en lo que se llama el cuerpo kármico *(karmasarira)*. El individuo que transmigra de vida en vida es responsable de su propio destino, lo crea y lo sufre al mismo tiempo. A través de la integración de estas ocho fuerzas se desarrolla y se perpetua el ligamen *(bandha)*, el enviscamiento del *jiva* en la materia.

III

EL BUDISMO

Buda

La cuestión de si el Budismo es una religión o una filosofía, acerca de lo cual se ha discutido mucho, es ociosa: no sólo porque no hay religión de pueblos cultos que no se corrobore con argumentos racionales y no inspire una dogmática, sino también porque en la India, como hemos recordado en otras ocasiones, la religión y la filosofía jamás se han separado e independizado una de otra. El Budismo tuvo su origen en el fervor intelectual que conmocionó la India alrededor de los siglos VI y V a. de C., y fue una respuesta nueva dada a la misma pregunta de cómo puede el hombre detener el flujo de la vida — que, por su inestabilidad, es dolor — y conseguir el estado nirvánico.

Esta corriente se denomina Budismo en virtud del epíteto atribuido a su fundador: Buda, «el Iluminado». Según la tradición, Buda se llamaba Siddhartha, pero, por el clan a que pertenecía, fue llamado también Sakyamuni, «el asceta de la familia Sakya». Nació en Kapilavastu, en el Tarai, y murió en el año 478 a. de C.; en Benarés predicó a los primeros discípulos. Al parecer, no se puede dudar que Sakyamuni sea un personaje histórico, pero también es cierto que en su biografía han concurrido, con el paso del tiempo, muchos elementos legendarios,

ecos, resonancias e impresiones del mundo religioso que se agitaba en torno a los fieles coetáneos o posteriores a él. La época de su muerte, de su definitiva entrada en nirvana, parece que debe fijarse alrededor del 478 a. de C. No escribió nada, pero enseñó mucho: sus discursos fueron recogidos y transmitidos por sus discípulos. Esta transmisión oral presenta, naturalmente, grandes desventajas: está sujeta a reticencias, añadiduras e interpolaciones que no hay modo de determinar. Menos aún si se tiene en cuenta las disensiones y la hostilidad desplegada contra el maestro, ya en vida de éste, y que aumentaron en intensidad inmediatamente después de su muerte. Como sucede respecto a todos los grandes fundadores de religiones, su palabra producía resonancias diversas, según que fuera dirigida a los auténticos discípulos, a los *sramana* y los *bhiksu,* que habían decidido seguir su ejemplo y desasirse del mundo, o más bien a los devotos seglares, fascinados por su personalidad. Las reglas, las renuncias y las observancias prescritas a los discípulos y hermanos eran más rígidas que las exigidas a los seglares, quienes afluían hacia Buda confiados, no sólo porque aparecía como el hombre santo y, en cuanto tal, más digno que nunca de aquella simpatía y devoción con que en la India son saludados quienes se reputan partícipes o depositarios de la Verdad, sino también porque ningún esoterismo ni privilegio de casta establecía barreras entre los seguidores.

Así pues, ya en los comienzos existían las condiciones que habían de conducir a las dos interpretaciones distintas del Budismo, la liberal y la restringida, la del Budismo del Gran Vehículo y la del Budismo del Pequeño Vehículo, la seglar y la monacal, la del Mahayana y la del Hinayana. Este último afirmaba que era el custodio y el intérprete fiel de la palabra del maestro. Ahora bien, ¿cuáles eran, en rigor y de verdad, las enseñanzas de Buda? Entre todas las que a él se atribuían, ¿cuáles se hallaban corroboradas por el asenso común y eran universalmente reconocidas como auténticas? Ciertas opiniones que se abrían camino, ¿reproducían en realidad su palabra, o representaban ideas heterodoxas?

Estos problemas se plantearon inmediatamente después de la desaparición del maestro. Por lo tanto, se sintió la necesidad de

convocar concilios para resolver estos puntos controvertidos. La tradición habla de tres concilios: en el segundo, el de Vesali, tuvo lugar el primer cisma entre los antiguos *(sthavira)* y los seguidores de la gran comunidad *(mahasanghika)*.

Respecto al número, las vicisitudes y las presuntas crónicas de estos concilios cabe discusión; sin embargo, es obvio que hubo concilios y que éstos debieron conducir a una codificación de la palabra del maestro; y ello es evidente, no sólo en lo que atañe al Budismo, sino respecto a todas las religiones, pues el caso fue tan frecuente en ellas que no hay motivo para ponerlo en duda.

La literatura canónica

De este modo habría surgido, según la tradición pali, durante el II Concilio que tuvo lugar en Pataliputra en el 245 a. de C., el canon, dividido en tres grupos *(Tripitaka)*; en pali, *Tipitaka)*, que nosotros conocemos en su redacción pali, enviada a Ceilán y fijada en el último cuarto del siglo I a. de C., durante el reinado de Vattagamani. Refleja la tradición de una escuela, la de los Thera *(sthavira)*, y representa sustancialmente una redacción particular. De todas formas, parece muy probable que, alrededor de nuestra Era, estaba ya fijada gran parte de esta literatura, al menos en su núcleo esencial.

Esta recopilación comprende:

1. El *Suttapitaka* (sánscr. *Sutrapitaka*). es decir, los *Sutra,* que contienen la palabra de Buda, sus discursos y sus enseñazas;
2. el *Vinayapitaka,* el *Vinaya,* reglas monásticas que prescriben lo que un monje debe hacer o debe evitar;
3. el *Abhidhammapitaka* (sánscr. *Abhidarmapitaka*), *Abhidharma,* la sección doctrinal, evidentemente más tardía.

Todas estas noticias tienen, naturalmente, un valor muy relativo: nadie cree que el canon así constituido refleje, en efecto, la opinión de Buda. En tiempos de Asoka (s. III a. de C.) aún no se había redactado el canon en forma definitiva. El canon es el resultado de la confluencia en un conjunto orgánico, llevado

gradualmente a la escritura, de doctrinas, opiniones y tradiciones en las que no es posible establecer lo que procede de Buda y lo que pertenece a sus discípulos. El Budismo es una síntesis viva, un organismo en proceso continuo al que han contribuido Buda, con el impulso y la inspiración de su personalidad, los discípulos, las opiniones que se debatían en su derredor y las multitudes de fieles laicos.

Esta literatura consta de obras en cuatro lenguas o dialectos diferentes: en sánscrito, en pali (basado en un dialecto Medio-Hindú Occidental o Centro-Occidental), en prákrito (derivado de un Medio-Hindú Noroccidental) y, en fin, en el dialecto mixto que Edgerton llama sánscrito híbrido, derivado de un antiguo Medio-Hindú con muchos préstamos recibidos de otros dialectos, y que, inmediatamente después, al difundirse el uso del sánscrito, se fue sanscritizando poco a poco.

El Budismo nació con espíritu misionero y, en consecuencia, fue predicado por sus apóstoles en los dialectos de la gente a la que se dirigían. Esto no quiere decir que en todos los casos se trate de una verdadera traducción, porque estos dialectos eran, de suyo, muy próximos entre sí. Por estas razones, está fuera de lugar buscar una lengua originaria en la que se redactaran las escrituras; la *ardhamagadhi,* la lengua de las regiones en las que el Budismo comenzó a difundirse, es uno de los tantos dialectos que se adoptaron; el canon pali, en el que están escritos los textos del Pequeño Vehículo, es, como dijimos, una redacción particular elaborada y enviada a la isla de Ceilán, donde el Budismo penetró, según la tradición, en el año 246 a. de C. Algunos textos o fragmentos de las otras redacciones en prákrito o sánscrito híbrido se han encontrado en Asia Central, Gilgit, etc., y al compararlos con el texto pali muestran notable afinidad con él, aunque no sean iguales.

El Abhidharma no aparece en todas las escuelas, pero, entre los Abhidharma conocidos total o parcialmente, el de los Thera, escrito en pali, y el de los Sarvastivadin (que poseemos en traducciones chinas, o de los Dharmaguptaka, también en chino) presentan una diferencia tan notable, que constituyen grupos literarios y doctrinales harto diferentes.

El Mahayana, «el Gran Vehículo», el vehículo de los laicos,

no sometido a ningún freno, se extendió. Tuvo su literatura propia, que los seguidores del Pequeño Vehículo no reconocieron como ortodoxa, diciendo más bien que no había sido revelada por Buda *(buddhavacana)*, y que no reproducía la palabra de aquél. Pero la escuela se había apoderado de tal modo de las conciencias, tanto se había difundido, que también encontró su propia confirmación, más que en los concilios, en la obra de los grandes pensadores, los cuales obtuvieron una dogmática rígida y precisa (Nagarjuna, Asanga, Vasubandhu, y muchos otros aún) de aquel montón de visiones, profecías y enseñanzas que constituyen la revelación según el Mahayana.

Los dos vehículos

¿Cómo conciliar la diferencia entre las escrituras del Pequeño Vehículo y las del Gran Vehículo, que proponían teorías tan distintas, y cómo, sobre todo, poner de acuerdo los principios del Gran Vehículo con los del Pequeño? Para ello se recurrió a la teoría de la multiplicidad de las revelaciones: más allá de la predicación de que habla el Pequeño Vehículo, depositada en las escrituras que aquél reconocía como las únicas autorizadas, *Agama* o *Nikaya,* y dirigidas a los oyentes (Sravaka), se afirmó que Buda reveló otras doctrinas más sutiles a los más capacitados o maduros, a los Bodhisattva; es más, incluso se sostuvo que la predicación se desarrolla eternamente, mediante epifanías de Buda, en los paraísos o empíreos donde ascienden mentalmente los elegidos en el recogimiento del éxtasis.

En efecto, en este gran Vehículo se concibe a Buda de un modo nuevo, no ya como maestro que ha alcanzado el nirvana y que, con todo, siempre está vivo y presente en su palabra, sino como la realidad absoluta, que se manifiesta para que la conciencia de la realidad liberadora amanezca y brille en la mente de las criaturas, en cuerpos que también son apariciones. Sakyamuni y todos los Buda que le precedieron y le seguirán o que al presente predican en los infinitos mundos, son, según esta corriente docética, un simple espejismo.

El ideal que ahora propone el Budismo es el Bodhisattva,

no el del Santo, el *Arhat,* que es la transposición budista del *yogin,* y que con la disciplina produce la detención completa de los estados mentales infectos que impiden la consecución del nirvana, purificándose con el auxilio de una técnica que tenía sus raíces en el terreno común de la ascética hindú; y del Bodhisattva, no aquel que tiende a la iluminación *(bodhi),* sino aquel cuya esencia es la misma iluminación. Nosotros, más allá de la efímera apariencia ilusoria, somos la identidad absoluta, que es la Budidad, el Buda, la verdad o la doctrina, correspondencia cabal del Ser y del Verbo. Este fin se consigue, no con la ascesis, sino con la entrega, la buena costumbre, la paciencia, la concentración, que hacen posible la fulguración de la gnosis. El problema, naturalmente, se consideraba bajo dos puntos de vista: el empírico y el metafísico. Las seis virtudes anteriormente indicadas que el *Bodhisattva* debe practicar son válidas como medios de purificación, empíricos también; en efecto, cuando hayamos llegado a la cumbre, y la gnosis nos haya iluminado, las virtudes más sublimes aparecerán como una ilusión: no puede existir donante alguno, ni ofrenda, ni acto de entrega, cuando todo, absolutamente todo, es vacío, fuera de la indefinible identidad que se nombra, por pura convención, *tathata,* la identidad absoluta, que coincide con el Buda.

Así pues, el Budismo, en su secular vitalidad, se desarrolla y modifica: se multiplica en direcciones que asumen el carácter de sistemas independientes; en ellos permanecen inalterados ciertos esquemas, pero el sentido que se les atribuye es distinto de escuela a escuela, de uno a otro tiempo. No sabemos cuál fue el Budismo de Buda: todo hace suponer que era notablemente diferente al de la escolástica posterior. Aun abriendo nuevos caminos, partió del ambiente cultural y religioso del que habían nacido los *Brahmanas* y los *Upanishads,* y cada uno de los maestros que los escritos jainistas y budistas nos presentan como rivales de Buda; mucha terminología es la misma, sólo que es adoptada para expresar nuevos conceptos. Con el paso del tiempo, el surco se hace más profundo.

La doctrina del budismo antiguo y del pequeño vehículo

El Budismo, incluso quizá en su primitiva formulación, había sostenido, a diferencia de los *Upanishads,* del Sankhya y del Jainismo, que no existe un yo permanente, un *atman,* un *jiva,* un *purusa.* Ahora bien, no por esto libraba al hombre de la responsabilidad del *karma,* del peso de las propias acciones. Lo que nosotros realizamos, fructifica. Cada pensamiento, primer motor de la acción, encierra en sí la experiencia pasada y se proyecta, cargado de este modo, en el pensamiento siguiente; nuestra personalidad se reduce a un fluir perenne de elementos *(dharma)* en continuo movimiento condicionado. Este movimiento es dolor, y la paz reside en su cesación, la cual se consigue por la eliminación del *karma* inficionado, eliminación que es obra de la disciplina moral y del conocimiento. De este modo se le quita al pensamiento, o, mejor dicho, a esta cadena de pensamientos que somos nosotros, su carga o fuerza de proyección. La detención coincide con la actuación inmediata del otro plano, espacio infinito e indistinto, plano nirvánico donde el *karma* no tiene nada que hacer: tal vez, en algunas escuelas, fue concebido como la restitución del principio, *vijnana,* a su integral y nativa impasibilidad, o, mejor aún, como la restitución al espacio, al espacio geométrico infinito, con el que, en el proceso yogui, se identificaba el principio consciente, y que algunas escuelas ponían al lado del nirvana, entre lo «incondicionado», el «asamskrta», lo no producido por causas.

Este mecanismo es precisado en la ley del duodécuplo nexo causal, el *pratitya-samutpada,* atribuido a Buda o, más bien, considerado como el núcleo esencial de su doctrina juntamente con el óctuplo sendero que regula la praxis moral, pero que también podría ser una elaboración de la más antigua escolástica. Veamos a qué se reduce este duodécuplo nexo causal.

Considerémoslo en una de sus formulaciones más completas.

«Ay de mí, se desconoce el modo de poner fin a todo este gran cúmulo de dolor que resulta de la enfermedad, de la vejez y de la muerte.

»Entonces el Bodhisattva pensó de este modo: "¿Con qué motivo existen la vejez y la muerte? Además, ¿según qué condición existen la vejez y la muerte?" Y pensó así: "Cuando existe el nacimiento, existen la vejez y la muerte; porque la vejez y la muerte se basan en el nacimiento".

»Y entonces el Bodhisattva pensó de este modo: "¿Con qué motivo existe el nacimiento? Además, ¿según qué condición existe el nacimiento?" Él pensó así: "Cuando existe la existencia, existe el nacimiento; fundándose en la existencia, existe el nacimiento".

»Entonces el Bodhisattva pensó de este modo: "¿Con qué motivo existe la existencia? Además, ¿según qué condición existe la existencia?" Él pensó así: "Cuando existe la afección *(upadana)*, existe la existencia; fundándose en la afección, existe la existencia".

»Entonces el Bodhisattva pensó de este modo: "¿Con qué motivo existe la afección?, ¿según qué condición existe la afección?" Y pensó así: "Cuando existe la sed *(trisna)*, existe la afección; fundándose en la sed, existe la afección".

»Entonces el Bodhisattva pensó de este modo: "¿Con qué motivo existe la sed?, ¿según qué condición existe la sed?" Y pensó así: "Cuando existe la sensación *(vedana)*, existe la sed; fundándose en la sensación, existe la sed".

»Entonces el Bodhisattva pensó de este modo: "¿Con qué motivo existe la sensación?" Y pensó así: "Cuando existe el contacto *(sparsa)*, existe la sensación; fundándose en el contacto, existe la sensación".

»Entonces el Bodhisattva pensó: "¿Con qué motivo existe el contacto?, ¿según qué condición existe el contacto?" Y el Bodhisattva pensó así: "Cuando existen los seis órganos *(sadayatana)*, existe el contacto; basándose en los seis órganos, existe el contacto".

»Entonces el Bodhisattva pensó de este modo: "¿Con qué motivo existen los seis órganos?, ¿según qué condición existen los seis órganos?" Y el Bodhisattva pensó así: "Cuando existe el

individuo *(namarupa)*, existen los seis órganos; basándose en el individuo, existen los seis órganos».

»Entonces el Bodhisattva pensó: "¿Con qué motivo existe el *vijnana*?, ¿según qué condición existe el *vijnana*?" El Bodhisattva pensó: "Cuando existen los coeficientes *(samskara)*, existe el *vijnana;* basándose en los coeficientes existe el *vijnana.*

»Entonces el Bodhisattva pensó: «¿Con qué motivo existen los coeficientes?, ¿según qué condición existen los coeficientes?" Y el Bodhissattva pensó: "Cuando existe la ignorancia *(avidya)*, existen los coeficientes; basándose en la ignorancia, existen los coeficientes".»

Todo lo cual puede resumirse en una seria de doce términos dispuestos del siguiente modo:

1. *jara-marana* — (en pali: *jaramarana*) vejez, muerte;
2. *jati* — *(jati)* nacimiento;
3. *bhava* — *(bhava)* existencia;
4. *upadana* — *(upadana)* afección, apropiación de una experiencia;
5. *trisna* — *(tanha)* sed;
6. *vedana* — *(vedana)* sensación;
7. *sparsa* — *(phassa)* contacto;
8. *sad-ayatana* — *(salayatana)* seis esferas sensoriales;
9. *nama-rupa* — *(nama-rupa)* individuo;
10. *vijnana* — *(vinnana)* conciencia;
11. *samskara* — *(sankara)* coeficientes;
12. *avidya* — *(avijja)* ignorancia.

Así pues, ¿qué es este *pratitya-samutpada*? ¿De qué preocupación arranca?

Supone que el desarrollo de la vida corresponde a un procesa kármico, cuyo centro y motor es la voluntad humana: la vida es devenir, y el devenir, por supuesto, es dolor. Es necesario conocer este proceso para provocar su detención. Como puede verse, esta ley tiene ante todo un valor psicológico y ético.

En el Budismo primitivo, precanónico, tal y como podemos reconstruirlo por simple hipótesis, y que guardaba muchos puntos de contacto con las corrientes paralelas (Jainismo, Sankhya, Yoga, Vaisesika), el individuo y el universo son construidos

paralelamente: resultan de elementos que se corresponden en la serie tanto objetiva como subjetiva. El Budismo los llama *dharma,* y comprenden desde los más groseros, los elementos materiales que constituyen el cuerpo y la esfera de los objetos sensibles, a los más sutiles, de los cuales están hecho los sentidos.

Por encima de todos se da el más sutil, el elemento consciente *(vijnana)* correlativo al éter, tal vez concebido en principio como eterno, y cuyo homólogo es el *dharmadhatu,* la suprema esfera. El mecanismo de la liberación se centra por entero en este elemento inteligente y volitivo, *vijnana,* el motor responsable; las acciones humanas impuras tocan el principio consciente, lo hacen impuro, y por esto son llamadas «infecciones» *(klesa);* entonces, la mente impura suscita y estimula un nuevo *karma,* de donde se desarrolla el ciclo samsárico. Las acciones puras hacen el *vijnana* inmóvil; las fuerzas de proyección kármica que derivan de él vienen a ser detenidas, y el plano del absoluto *(dharmadhatu)* es aseverado. Así pues, el *vijnana* ocupa el puesto del alma *(atman* o *jiva)*. Él es el centro de la personalidad y de la responsabilidad humana; aunque enrarecido y sutil, es una sustancia, pero no una esencia que transmigre o de la que participemos, como el *atman:* se halla ligado a un individuo particular, y es capaz, en virtud del *karma* de que está cargado, de proyectarse como centro de reunión de nuevos agregados en una futura existencia.

La literatura canónica especificará aún mejor que no existe un yo. La persona humana es un compuesto de cinco constitutivos *(skandha):* corporeidad *(rupa),* percepción *(vedana),* sensación *(samjna),* fuerzas kármicas *(samskara)* y principio consciente *(vijnana)*. La unidad que otras escuelas ponían en el yo *(atman* o *jiva),* la descubre el Budismo en la corriente de momentos de conciencia, la cual, sin embargo, continuamente se muda. Con esta preocupación psicológica nace el Budismo, que, en el transcurso de su evolución, la va aclarando y definiendo cada vez más. ¿Qué es el sujeto? ¿Cómo se desarrolla la operación mental? ¿Cómo asimila la mente los objetos de la experiencia? Esto es lo que le interesa, y nada más. Se trata de una actitud crítica y antimetafísica que pone a Buda en conexión con ciertas corrientes de su tiempo, de las que en seguida habla-

remos, y con el mismo Jainismo, que, con una constancia jamás amenguada en el transcurso de su historia, combatirá toda afirmación perentoria y absoluta. El problema esencial es la superación del dolor, es decir, la detención del *karma.* Toda instancia metafísica es inútil a tal fin, ya sea afirmación absoluta o absoluta negación, eternalismo o nihilismo; hay problemas que no influyen en la detención del *karma,* y que conviene dejar sin resolver *(avyakrta)*.

Cuando le preguntan si quien sufre las consecuencias de un acto es el mismo que lo realizó, responde que, si fuera así, se caería en el eternalismo, es decir, en la admisión de un agente eterno. Si, por el contrario, se afirma que uno es el agente y otro, el que sufre, se sustenta la desaparición del agente. Buda evita ambos extremos, y elige el camino intermedio representado por la ley de los nacimientos condicionados por los elementos de la existencia: cuando ésta deja de funcionar, los componentes o agregados que constituyen la persona, mantenidos juntos y conducidos de vida en vida por las fuerzas del *karma,* se detienen, y con esta detención cesa al dolor (*Samyutta Nikaya,* XII, 17, 7-5).

El pluralismo y la convicción de la mutabilidad de los elementos de la existencia quedarán como el carácter principal del Budismo, carácter que se acentuará con el decurso del tiempo; en cambio, el nirvana o lo incondicionado *(asamskrta),* originariamente considerado como un concepto límite (lo inexpresable, lo desprovisto de las caracteres de lo empírico, que está sujeto al nacimiento, a la mutación y a la muerte), acabó por asumir un valor ontológico. La ausencia de una Iglesia y la consiguiente libertad de investigación y de interpretación favorecen el crecimiento y la multiplicación de las escuelas: la dogmática es un terreno fértil, abonado por incesantes controversias, por sutiles indagaciones acerca del significado de los términos, por nuevas opiniones sobre la técnica de la ascesis, sobre el nirvana y sobre Buda, lo que da lugar a que se desarrolle en él una selva de orientaciones y corrientes, con la serenidad de discusión que Buda, por primera vez, había recomendado a sus seguidores.

«Te he dicho esto, oh Kalama, mas tú puedes aceptarlo, no porque sea un relato, ni porque sea una tradición, ni porque

así lo hayan dicho en el pasado, ni porque así lo digan nuestras escrituras; puedes aceptarlo, no por el motivo de discutir, ni a causa de un método particular, no porque sea tomado en gran consideración, ni porque parezca que es conveniente, como tampoco porque tu maestro es un asceta, sino cuando te des cuenta de que es meritorio e irreprochable y de que cuando es acogido implica ventaja y felicidad, entonces sí que puedes aceptarlo» (*Anguttara-Nikaya,* III, 65, 14).

El Budismo se extendió en poco tiempo en el espacio, viéndose acompañada tal difusión por el nacimiento y la determinación de direcciones particulares, locales, cada una de las cuales desarrolló su propio Abhidharma, su propia escolástica, su propia interpretación de los pasajes no explícitos de las escrituras. Por otra parte, cada una de ellas se caracterizó por la evolución, en línea ascendente, de ciertas opiniones. En lo sucesivo, aunque las escuelas discuten entre sí con encono, no niegan su pertenencia común al mismo tronco. De aquí que las teorías de las corrientes precedentes, que continúan con vida propia, no sean repudiadas como erróneas, sino que más bien, como antes se indicó, se consideren como revelaciones parciales. Incluso las escuelas que parecen más revolucionarias, como aquella de la que salió la *Prajnaparamita,* adoptan términos y expresiones que ya preexistían, si bien les dan un nuevo contenido: la quididad, *tathata,* el fondo inefable, indeterminable o incalificable de todos los *dharma,* la insustancialidad, su absoluta e inmutable permanencia en la trascendente pureza y el vacío latente en la dualidad aparente de lo empírico, ya preexisten en ciertas escuelas del Pequeño Vehículo que sirven de senda entre el Pequeño y el Gran Vehículo, como, por ejemplo, la de los Mahisasaka, que admiten una quíntuple quididad *(tathata).*

El camino quedaba despejado para el monismo de los Yogacara, que, recogiendo este antiguo concepto, le confieren valor ontológico, y hacen de la quididad un sinónimo de la conciencia cósmica, que, objetivándose, crea todo cuanto existe. Quididad real en sí e irreal en la propia objetivación. En suma, se trata de un desarrollo orgánico que reúne en la unidad de un mismo fundamento común todas las refracciones de la experiencia budista, la cual, según sus mismos maestros, se encontró en

cierto momento subdividida en dieciocho escuelas principales, movidas todas ellas por la enseñanza de Sakyamuni. Los Vatsiputriya o personalistas admitían la existencia de la personalidad, aunque, al tratar de definirla, no podían hacer nada mejor que considerarla desprovista de los caracteres de las dos categorías fundamentales del Budismo, lo incondicionado *(asamskrta)* y lo condicionado *(samskrta)*. Estaban después los Mahisasaka, mencionado con anterioridad, los Vaibhasika, según los cuales los elementos o *dharma,* desarrollándose en series paralelas, subjetivas y objetivas, dentro y fuera del individuo, existen en el pasado, en el presente y en el futuro: en el pasado, como potencialidad; en el presente, como acto; en el futuro, como privados de su potencialidad. Estos elementos se reagrupan y se condicionan recíprocamente, creando los diversos complejos psicofísicos que llamamos individuos; no son sustancias, sino mínimos que, al componerse y combinarse de diferentes maneras, dan lugar a la existencia; la cesación del *karma* detiene su movimiento, por lo que se realiza un nuevo *dharma,* increado en cuanto existen *ab aeterno,* que es el *Nirvana.* Los *Vibhajyavadin,* así llamados porque mantenían la distinción *(vibhajya),* opinaban que sólo existe el presente; preparaban así el camino a los *Sautrantika,* que no reconocen autoridad a los *Abhidharma* (tratados filosóficos), sostienen que los *dharma* no existen fuera de su mismo manifestación inmediata y, aunque no niegan de forma terminante su duración, la reducen a un mínimo temporal *(ksana).*

Las escuelas del Gran Vehículo

Negada así la existencia de un yo, en cuyo lugar se coloca una serie de momentos que corren paralelos, y reducido lo real a una correspondencia armónica de elementos subjetivos y objetivos, se llega a la conclusión de que estos momentos son *mínimos* en el espacio y en el tiempo, con lo cual se alcanza la premisa en que ha de basarse el acosmismo del Nahayana.

A Nagarjuna, que sobresale entre los exponentes del pensamiento hindú, se deben las bases doctrinales del Gran Vehículo; parte de algunos libros que la tradición afirma que Buda reveló

a las serpientes (Naga), de las que él los obtuvo. Estos libros reciben la denominación genérica de *Prajnaparamita*, «Perfección de la Sabiduría». Los principios expuestos de manera apodíctica en esta literatura, que introduce algo nuevo en el Budismo, son sistemáticamente elaborados por Nagarjuna de manera lógica.

La vida de Nagarjuna queda envuelta en el misterio, sin embargo, parece claro que era un brahmán de la India meridional, convertido después al Budismo. Su actividad se desarrolló en el siglo II d. de C., en especial en la India noroccidental.

Su pensamiento se halla expresado en forma sintetizada en cuatrocientos versos *(Karika)*, que constituyen la célebre *Madhyamikakarika*, comentada por él mismo en la *Akutobhaya*, y después interpretada (a veces con tales divergencias, que da lugar a direcciones notablemente distintas) por muchos seguidores y discípulos, de los que quizá sea Aryadeva el más destacado. Se le atribuyen otras obras, desde el Gran Comentario a la *Prajnaparamita*, traducida al chino por Kumarajiva (en el siglo V), hasta la *Suhrlekha* o «carta al amigo» (según los comentaristas chinos, este amigo sería el rey de una dinastía que reinaba en Andhra). También se señalan como suyos los «cuatro himnos» en honor de Buda.

Partiendo del *Pratityasamutpada*, Nagarjuna demuestra que las cosas, siendo condicionadas, no tienen naturaleza propia.

Ninguna cosa existe en sí; es, en cuanto correlativa a otras. Su ser es en relación a otro ser, es tan sólo conceptual. Su individualidad y singularidad son una suposición errónea; nada son fuera de la identidad absoluta, la cual es «el vacío», lo inexpresable, lo no conceptual en el sentido de hallarse más allá de toda designación; no es ni ser ni no ser, porque decir que una cosa es o no es, constituye ya un juicio, y la identidad está por encima de todas las categorías lógicas, más allá de la afirmación y de la negación. Del mundo de la experiencia nada se puede predicar, ni que es ni que no es, ni que es y no es, nada en absoluto. Ningún concepto resulta válido: todo es contradictorio. Con un rezonamiento inexorable, Nagarjuna reduce al absurdo *(prasanga)* toda idea posible. El Madhyamika ha sido calificado de relativismo, pero mejor podría llamarse criticismo o análisis de la relatividad del pensamiento. Todo el pensamiento (y

lo que hay en el pensamiento) es relativo; ninguna cosa tiene una existencia real, su ser es puramente imaginario y aparente *(samvrti)*; ningún concepto es independiente: sujeto y objeto son interdependientes.

El pensamiento sutil trabaja para su propia negación: cuando el proceso dialéctico ha demostrado la insostenibilidad lógica de todo lo pensado, la cesación y detención a que se llega es el vacío, es decir, algo que carece de correlato, o sea, lo único y, por consiguiente, lo impensable. Pensar es suponer siempre una relación. En consecuencia, lo real es ni ser ni no ser, puesto que si fuera uno u otro, ya no sería el vacío.

¿Se niega por esto el mundo? No más de lo que lo niega el Vedanta aprovechando la enseñanza de Nagarjuna. Desde un punto de vista empírico, el mundo es como aparece, pero, más allá de este velo de apariencias, existe lo incalificado e incalificable, el vacío.

Para explicar mejor esta posición suya, Nagarjuna trae a colación el ejemplo de la persona que sufre una afección ocular e imagina ver manchas o puntos: quien ignora que está enfermo, considera tales manchas como verdaderas y reales; quien sabe que está enfermo, aun no pudiendo eliminar el defecto, sabe que la persona sana se halla libre de él y que, para ella, no existen las manchas. Así, la verdadera visión es la que descubre la identidad extrema más allá de todos los opuestos y de todos los conceptos, identidad en la que, precisamente, se equivalen *samsara* y Budidad, porque ambas, contraponiéndose, no pueden ser lo real; y es que lo real trasciende de toda dualidad.

A esta escuela le sigue la de los Vijnanavadin (o Yogacara), así llamada porque sus miembros definen positivamente la identidad absoluta de Nagarjuna: la realidad no es un concepto límite al que se llega cuando se apaga el pensamiento, sino que es el pensamiento, la mente o conciencia cósmica absolutamente luminosa, el Absoluto, el Principio. Su primera objetivación es la *alayavijnana,* «la conciencia depósito», a partir de la cual, por obra de un magullamiento espontáneo que recuerda el temblor *(ksobha)* que, según las escuelas saivitas, agita la superficie esencialmente quieta de la conciencia cósmica proyectada hacia su propia objetivación, o el surgir del velo de maya en el Brah-

ma vedántico, se desarrollan las series individuales, es decir, cadenas de pensamientos, que, condicionándose recíprocamente, se desenvuelven con apariencia de realidad objetiva y de personalidades ilusorias; pero éstas serán disueltas en la misma conciencia purificada, cuando el conocimiento haya producido la detención de los mismos pensamientos. El realismo que los Sautrantika ya habían atacado, desaparece ahora para siempre, y su lugar lo ocupa la conciencia única, la subjetividad absoluta. El pensamiento no es relativo, como habían sostenido los Madhyamika, sino creador: la realidad ilusoria nace de la absoluta e incondicionada realidad; las cosas que aparecen en la experiencia común, son verdaderamente irreales, pero esta irrealidad se basa en algo real. Ahora bien, ¿qué es este algo real? La subjetividad pura, lo ontológicamente real, del cual la objetividad es una proyección irreal. Esta pura subjetividad será llamada el vacío, *sunya,* pero no porque lo sea en sí, puesto que es ontológicamente existente; puede llamarse «vacío» en lo que atañe a su objetivación, en sus modos de aparecer, es decir, en su división en dos, sujeto y objeto.

Tres grandes nombres figuran en esta escuela: Maitreya (todavía considerado por algunos, de acuerdo con una tradición budista, como un ser legendario), Asanga y Vasubandhu. Asanga (¿IV-V?) es autor del *Mahayana sutralankara,* el *Abhidharmasamuccaya,* el *Mahayana-sangraha,* y otras muchas obras en las que pone los cimientos de la doctrina que Vasubandhu codificará en tratados de pequeño volumen, pero densos en contenido, como la *Vimsika,* la *Trimsika,* etc.; estos tratados, comentados por Sthiramati, vendrán a constituir, junto con otras exégesis, la base de las corrientes que el monje chino Hsüan-tsang introducirá en China, poniendo así en contacto a este país con una de las especulaciones más sutiles de la India.

Asanga, al crear el sistema, se inspira libremente en la dogmática de las escuelas que lo precedieron: no sólo en la *Prajnaparamita* que él comentó, sino también en los tratados doctrinales de las escuelas *hinayana,* o que están a caballo entre Hinayana y Mahayana (Mahisasaka). Formula un monismo idealista, y explica el proceso de la objetivación cósmica mediante la identificación de la quididad (Tathata) de las escuelas precedentes con la

conciencia y la introducción en este monismo de una triple naturaleza (absoluta, imaginativa y relativa).

La posición budista, a pesar de hundir sus raíces en el mismo terreno del que habían brotado los otros sistemas, representaba, sin embargo, una cierta particularidad que, por necesario contraste, provocó una viva y secular controversia: el Budismo del Gran Vehículo no sólo negaba, como el Pequeño Vehículo, la existencia de un yo, sino que, además, negaba la realidad del mundo empírico, los universales, la existencia de un Dios creador, y reducía los medios de conocimiento a dos tan sólo, la percepción y la inferencia; empeñándose en una lucha dialéctica gigantesca, aportaba una contribución de primer orden a la lógica formal y a la teoría del conocimiento, e infundía un nuevo vigor a las audacias especulativas de la India.

Las investigaciones lógicas comienzan con Vasubandhu (9), a quien se atribuye un tratado de lógica o, mejor dicho, de erística. Sigue Dinnaga, que funda la indagación lógica budista con su *Pramanasamuccaya,* cuyo original sánscrito se ha perdido, pero del que se conserva la traducción tibetana, y el *Nyayamukha,* traducido tanto al tibetano como al chino.

Aunque no es un discípulo inmediato de Dinnaga, Dharmakirti parte de la obra de su predecesor, la completa y la perfecciona. Nacido en la India meridional, escribió siete obras, de las cuales las más importantes de todas son el *Pramanavarttika,* el *Pramanaviniscaya* y la *Vyakhyayukti,* y, luego, sumarios como el *Hetubindu* y el *Nyayabindu.*

La dificultad de su pensamiento y la necesidad de rebatir las críticas de sus adversarios, que se habían alzado contra los ataques de Dharmakirti a la lógica de las escuelas ortodoxas, indujeron a algunos discípulos a aclarar, glosar y comentar las obras del maestro. Dharmottara (alrededor del 800), a invitación del rey Jayapida, se estableció en Kashmir, y glosó el *Pramanaviniscaya* y el *Nyayabindu;* su primera obra fue, a su vez, comentada por Anandavardhana y por Jnanasri; Devendrabuddhi, Sakyabuddhi y otros se ocuparon, en cambio, del *Pramanavarttika,* comentado

(9) Las investigaciones del Prof. Frauwallner han demostrado la existencia de dos Vasubandhu.

después por Vinitadeva, quien, a su vez, fue refutado en varios lugares por Dharmottara.

Las implicaciones metafísicas de las obras de Dharmakirti son puestas en claro por Prajnakaragupta (¿XI o X?) y su escuela, la cual se agotó paulatinamente en una lógica formal y en una dialéctica polémica (Ratnakarasanti, Asoka, etc.). La dogmática del Mahayana tuvo sus grandes comentarios en Sthiramati, expositor avisado y sutil de la filosofía Yogacara, y sobre todo de las obras de Vasubandhu, en Candrakirti (que explica la *Mulamadhyamikakarika* de Nagarjuna), en Dharmapala, y luego, sin considerar a los de menor importancia, en Santaraksita, quien, en el monumental *Tattvasangraha,* refuta, en verso, las teorías de los sistemas opuestos y las discordantes escuelas budistas, y encuentra en su discípulo Kamalasila un comentarista esmerado y un lógico invencible. Sólo he citado algunos nombres, de acuerdo con las exigencias de esta obra, pero se trata de nombres que no pertenecen solamente a la India. Estos pensadores pueden incluirse entre las mentes más claras que se han entregado al estudio de los problemas filosóficos. No sólo han dejado profunda huella en la India, sino que, además, han suscitado el interés especulativo de los tibetanos, quienes han proseguido fielmente la obra de los maestros hindúes con devoción de neófitos, y han glosado sus obras con incomparable claridad.

Tras su enorme esfuerzo, la sutileza dialéctica se apagó: al período creador sucedió el de los compendios. Se impusieron las tradiciones místicas de la India. La Budidad y la «conciencia depósito», la identidad indefinible, más allá del proceso inestable del pensamiento, se entendieron ontológicamente: estaba abierto el camino para los contactos con las escuelas teístas, y en especial las saivitas. La salvación fue concebida como la reintegración en el Uno-Todo: en nosotros brilla la naturaleza del Buda, como una gema escondida, y la salvación consiste en la eliminación de las escorias extrañas, para que en nosotros resplandezca de nuevo y por entero aquella luz. Así nacen los sistemas gnósticos, que sugieren una complicada liturgia dirigida a producir en el adepto la revulsión desde el plano samsárico al plano divino, viniendo a configurarse de este modo el tercer vehículo, el Vehículo Adamantino, de carácter esotérico.

IV

LAS ESCUELAS MATERIALISTAS

Diferentes direcciones

En la India, las escuelas materialistas reciben diferentes denominaciones: Carvaka, Lokayatika o Nastika. El nombre de Carvaka responde quizá al de un maestro; el de Lokayatika, al hecho de que sólo se preocupa de fines e intereses mundanos *(Loka)*; y el de Nastika, al motivo de negar (*na-asti* = no existe), y no precisamente en el sentido de negar la tradición védica, pues lo propio hacían los budistas y los jainistas. Cierto que también a los budistas y a los jainistas se les llama a veces *nastika,* en cuanto no reconocen la autoridad de los Vedas, pero a los materialistas no se les puede denominar *nastika* sólo por su hostilidad a la revelación aceptada por las escuelas ortodoxas, por cuanto, en este caso, su negación era igualmente compartida por los jainistas y por los budistas, quienes no son menos opuestos que los materialistas a todo cuanto no sea las escuelas consideradas como ortodoxas. Tampoco se les puede llamar *nastika* porque nieguen la existencia de Dios, puesto que dicha existencia tampoco era admitida, por ejemplo, ni por el Sankhya, ni por los jainistas, ni por la Mimamsa. De donde se debe concluir que su negación, en virtud de la cual se les daba el nombre de *nastika,* atañía a otros principios, y precisamente al *karma,* a la responsabilidad como causa de la

recompensa o de la expiación en otra existencia. Muchas tendencias habían llegado a la conclusión de que el *karma* no existe, de que la acción buena o mala no fructifica en nada que venga a ser gozo o sufrimiento para el hombre. Algunos afirmaban que la vida está regida por el destino. Los Ajivika, por ejemplo, que reconocían por maestro a Mahkali Gosala, admitían la existencia del alma, de la cual más bien tenían una noción particularísima, y creían que el cielo samsárico se desarrollaba a través de 84.000.000 de eones, después de los cuales podía alcanzarse la liberación independientemente del *karma,* porque todo cuanto sucede se desarrolla por obra del destino *(niyati)*. Otros afirmaban que todo acontecimiento se debe al impulso de la naturaleza propia de las cosas en virtud de un automatismo inherente a su mismo ser o a la madurez del tiempo. Otros, en fin, aparentemente sin ahondar, negaban la existencia del bien y del mal, y, en consecuencia, no admitían más que un impulso vital ciego.

Naturalmente, no todas las tendencias tenían un contenido filosófico, pues, por ejemplo, algunas corrientes materialistas se reducían a un simple hedonismo sin pretensiones especulativas. Pero no faltaron influencias de otras corrientes de pensamiento; es indudable que, desde los tiempos antiguos, se determinaron relaciones bastante estrechas entre las escuelas materialistas y la ciencia política *(dandaniti)*, y tanto es así que de unas y otras es considerado como revelador o maestro Brhaspati, el capellán de los dioses. La *dandaniti* (o, para ser más precisos y evitar irreflexivas generalizaciones, una de las escuelas surgidas a la sombra de esta ciencia) consideraba el vivir social en su realidad concreta, sin cuidarse del más allá, estudiaba objetivamente las relaciones y los deberes que facilitan el gobierno de los súbditos, y no se ocupaba de problemas que trascienden la común y diaria experiencia.

Todo esto nos muestra cuán complejas eran las direcciones materialistas. Naturalmente, su posición fundamental era puramente negativa, por lo que desde un principio se nos presentan (por ejemplo, por las escrituras budistas) como expertas en el uso de los sofismas, *vitanda.* Hábiles sofistas, los materialistas recurrían a las astucias de una dialéctica diestra para refutar el dogmatismo de sus oponentes; el *karma* no existe, el bien y el mal

son ilusiones, la revelación védica es contradictoria e inaceptable, todo cuanto sucede es debido a la inviolable mutación de los elementos materiales. El conocimiento humano, en cuya certeza se basaban las escuelas ortodoxas para inferir la existencia del alma, es considerado como una derivación de aquellos mismos elementos. Cuando se produce la muerte de las criaturas, estos únicos componentes del cuerpo física retornan a la propia naturaleza elemental, y la inteligencia se disuelve, lo mismo que desaparece el soplo vital.

ALGUNOS MAESTROS

Uno de los primeros defensores de esta doctrina o, mejor dicho, de una dirección particular entre las múltiples corrientes materialistas, fue Kesakambalin, recordado en un célebre pasaje del *Samannaphalasutta* del *Dighanikaya.*

«Este hombre está compuesto de cuatro elementos, y, cuando muere, la tierra retorna a la tierra, el agua al agua, el fuego al fuego, el viento al viento, mientras que los sentidos van al éter.

»Cuatro hombres, levantándolo en un féretro, van hasta el lugar de la cremación, cantando himnos fúnebres; quedan blancos huesos, y las ofrendas se reducen a cenizas. La limosna, los ungüentos y las esencias son recomendados por los necios: mentira y charlatanería es la de quienes hablan de un ser real. Ignorantes y doctos, cuando el cuerpo se disuelve, se quiebran, se destruyen, ya no existen después de la muerte.

»Así expone Ajita Kesakambalin la doctrina de la destrucción *(uccheda)*, al ser preguntado sobre el fruto visible de la vida de un ashrama».

Y en el mismo *Dighanikaya,* XXIII, 14, se lee: «Imagínate, Kassapa, que habiendo prendido unos hombres a un ladrón que hubiera cometido pecado, me lo presentaran (diciendo): "Hete aquí, señor, a un ladrón que ha cometido pecado; inflígele el castigo que desees". Yo diría así: "Entonces, señores, después de haber echado vivo a este hombre en un odre, después de haber cerrado el odre por la boca, después de haberlo cubierto con piel fresca, después de haber dispuesto (sobre él) una espesa pasta de

greda húmeda, y después de haberlo colocado en un horno, encended fuego". Y aquéllos, luego de haber consentido (diciendo): "Está bien", prendieran fuego. Cuando supiéramos que este hombre estaba muerto, entonces, después de haber sacado del fuego aquella tinaja, después de haberla librado de la envoltura y de haberle abierto la boca, miraríamos rápidamente pensando: "Acaso podamos ver su alma *(jiva)* mientras sale". Pero no veríamos salir el alma. Precisamente esto, Kassapa, es la prueba por la que yo pienso: "Tampoco hay otro mundo, ni hay seres *opapatika*, ni hay fruto, ni maduración de las acciones buenas o malas".

»Imagínate, Kassapa, que habiendo prendido unos hombres a un ladrón que hubiera cometido pecado, me lo presentaran (diciendo): "Hete aquí, señor, a un ladrón que ha cometido pecado: inflígele el castigo que desees". En tal caso, yo diría así: "Entonces, señores, después de haber pesado en una balanza a este hombre, (mientras) aún está vivo, después de haberle matado con la cuerda de un arco de modo que ya no pueda respirar, pesadle de nuevo con la balanza". Y que aquéllos, tras haber consentido (diciendo): "Está bien", después de haberle pesado... le pesaran nuevamente en la balanza. Mientras viviera sería más ligero, más blando, más manejable; después, cuando estuviera muerto, se haría más pesado, más duro, menos manejable. Ésta es precisamente, Kassapa, la prueba... etc."

»Imagínate, Kassapa, que habiendo prendido unos hombres a un ladrón que hubiera cometido pecado, me lo presentaran (diciendo): "Hete aquí, señor, a un ladrón que ha cometido pecado; inflígele el castigo que desees". Entonces,, yo respondería así: "En tal caso, señores, quitadle la vida a este hombre, espadándole el cutis, la piel, la carne, los nervios y la médula". Y que aquéllos, después de haber consentido (diciendo): "Está bien", espadándodole el cutis..., le quitaran la vida. Cuando estuviera medio muerto, yo diría así: "Entonces, señores, colocadle tendido en posición supina: acaso veamos su alma mientras sale fuera". Y aquellos hombres echarían al suelo a aquel hombre en posición supina, pero no veríamos salir su alma. En tal caso, yo diría: "Entonces, tended a ese hombre de cara a la tierra... tendedle sobre un costado, ...tendedle sobre el otro, ...mantenedle de pie, ...mantenedle con la cabeza hacia abajo, ...golpeadle con la mano, ...gol-

peadle con una gleba, ...golpeadle con un bastón, ...golpeadle con una espada, ...sacudidle, ...maltratadle, meneadle; tal vez podamos ver su alma mientras sale fuera". Y ellos sacudirían a aquel hombre, le maltratarían, le menearían, pero no veríamos salir su alma. Él tiene este ojo y existen formas, pero esta esfera no percibe; él tiene oído y existen sonidos, pero esta esfera no percibe; él tiene nariz y existen perfumes, pero esta esfera no percibe; él tiene lengua y existen sabores, pero esta esfera no percibe; él tiene un cuerpo y existen cosas tangibles, pero esta esfera no percibe".

»Esta es precisamente, oh Kassapa, la prueba... etc.

»Imagínate, Kassapa, que habiendo prendido unos hombres a un ladrón que ha cometido pecado, me lo presentaran diciendo: "Hete aquí, señor, a un ladrón que ha cometido pecado: inflígele el castigo que desees". Yo diría así: "Entonces, señores, hended la piel de este hombre; acaso veamos su alma." Y ellos henderían la piel de aquel hombre, pero no veríamos su alma. Yo diría: "Entonces, señores, cortad la piel de este hombre, cortad la carne, cortad los tendones, cortad los huesos, cortad la médula... acaso podamos ver su alma". Y ellos dividirían... la médula de aquel hombre, pero no veríamos su alma».

El hecho de que las teorías atribuidas a estos maestros sean referidas *verbatim* incluso por otras fuentes, permite suponer que existía una literatura específica de algunas escuelas lokayatika, de la que, sin embargo, aún no ha llegado nada a nuestro poder, aparte de estos fragmentos que podemos rebuscar aquí y allá, y que los sucesivos críticos se copian entre sí.

Es natural que, con el paso del tiempo, también las escuelas materialistas procuraran expresarse en un sistema: adoptaron posiciones respecto a problemas fundamentales, incluso lógicos.

Así, vemos recordadas sus teorías a propósito de los medios cognoscitivos, que los materialistas, únicamente ellos, reducían a uno tan sólo: la percepción directa. Nada existe fuera de lo que cae bajo la inmediata percepción sensorial; todo proceso mental que no sea la percepción es un error, punto de vista al que quizá llegaron después de que las escuelas budistas hubieran separado la percepción indeterminada *(avikalpaka)*, puro dato sensorial, de la determinada *(savikalpaka)*, en la que interviene el pensamien-

to, con sus propias imaginaciones y construcciones. Los materialistas, fieles a su concepción, con una dialéctica sutil, trataron de poner de manifiesto las contradicciones implícitas del razonamiento inferencial. Muy duchas en la sofística, que fue el arte cultivado por ellas con particular predilección, y a cuyas sutilezas contribuyeron de modo notable, las escuelas materialistas, con diestra dialéctica, antes que demostrar una tesis se propusieron reducir al absurdo la de los adversarios. Así nos lo prueba un texto Lokayata recientemente publicado, el *Tattvopaplava* de Jayasri (¿siglo IX?), que va más lejos, y niega la validez de todo medio de conocimiento, incluso de la percepción, porque, aun cuando una cosa ha sido percibida por los sentidos, nunca podemos estar seguros de que dicha cosa sea la verdadera causa de aquella percepción, ni de que la percepción sea exacta. Para llegar a tal certeza sería preciso estar seguros de la invariabilidad y de la necesidad de aquel dato. No se puede demostrar nada, de ninguna cosa puede haber certeza lógica. En cierto sentido, la obra de Jayasri puede considerarse como la exposición más característica y viva del escepticismo hindú. Está construida con un recio soporte de sofismas, y, con innegable agudeza lógica, examina y refuta, uno por uno, los medios o instrumentos de conocimiento propuestos por las escuelas. Toma como base de su crítica uno de los elencos más amplios que de los medios de conocimiento se conoce, el atribuido a los Pauranika; percepción, inferencia, autoridad, analogía, presunción (o evidencia), negación, inclusión y tradición. Aunque dedique mucha páginas a la refutación de las escuelas Nyaya y Mimamsa, la parte más extensa del libro toma por objeto las teorías budistas, como las más elaboradas y sutiles. Y este hecho viene a demostrar, una vez más, la común agudeza de Jayasri, por más que se inclinara por un entendimiento puramente negativo.

V

EL SANKHYA Y EL YOGA

Origen de los sistemas

Casi siempre se mencionan conjuntamente estos dos sistemas, porque ambos tienen un fondo doctrinal común, si se exceptúa que el Sankhya (o al menos algunas de sus corrientes) no admite la existencia de Dios, y el Yoga la postula, además de atribuir gran importancia a la disciplina mental y a los ejercicios ascéticos que la favorecen. Las ideas que los dos sistemas expresan, tienen antiguos orígenes. Las prácticas de las que se ocupa en particular el Yoga y los ejercicios que cataloga, reflejan experiencias o costumbres de determinadas hermandades de personas que, disciplinándose, regulando la alimentación y la respiración y concentrándose, producían en sí mismas estados autosugestivos y autohipnóticos, o bien guiaban la voluntad ajena o provocaban experiencias paranormales. A causa de estas capacidades fuera de lo común así obtenidas, e indicadas como señal de perfección sobrehumana, tales personas daban testimonio de su poder.

Es inútil buscar los orígenes del Yoga, pues se hallan en ese terreno mágico en que viven los pueblos primitivos, y que el desarrollo de la cultura no logra hacer olvidar, aun sublimándolo. Ciertas analogías en puntos particulares con las doctrinas de antiguas escuelas de iniciados de China, que afloran en el Taoísmo,

dan visos de probabilidad a la opinión de que existieran en gran parte del Asia meridional y sudoriental ciertas prácticas, basadas sobre todo en el control de la respiración y en procesos autohipnóticos, de los que de manera lenta y gradual derivaron tanto el Yoga como las corrientes taoístas de que se ha hecho mención. Todo permite suponer que estas doctrinas y ejercicios se hallaban difundidos en la India prearia, aunque sólo se encuentran indicios de ello en los Vedas (X, 136), donde se lee que un seguidor de Rudra, de cabellos largos *(kesarin)*, ha bebido en la copa del Dios y vuela en estado de éxtasis por el aire, viendo así el destino de todos los seres y animales. También se ha querido hallar un testimonio de los orígenes antiguos y anarios del Yoga en la postura de un dios, acaso el dios principal de los habitantes de Mohenjodaro, que aparece sentado con las piernas cruzadas, posición que precisamente acostumbrarán a adoptar los yogui, y como serán representados tanto Buda como Jina. Pero si el concepto es antiguo, la palabra *yoga*, con el significado preciso que se le atribuye, no se encuentra antes de los *Upanishads*.

Aquí no nos interesa el significado que estos taumaturgos atribuían a sus poderes: más bien nuestra atención se dirige a las indagaciones que, entre tanto, realizaban sobre el contenido y las funciones de la psique, y a las introspecciones que llevaban a cabo con facilidad y prontitud en virtud del hábito, porque precisamente estas indagaciones e introspecciones condujeron a lúcidos análisis del complejo psíquico, análisis que ni siquiera hoy han perdido su interés. Por el contrario, vemos en nuestros tiempos cómo el Yoga no sólo sobrevive, sino que adquiere prestigio, y cómo sus ejercicios son objeto de estudio, e incluso de aplicación práctica por consejo de médicos o de psicoanalistas. Un examen de la literatura yoga muestra muchísimas analogías con las indagaciones psicológicas de otras escuelas, en especial las Budistas y las Jainistas: en Vyasa, comentador de los *Yogasutra*, las analogías se extienden alguna vez a la terminología. ¿Debe concluirse de ello que los maestros yoga, autores de tratados en los que sus doctrinas son codificadas, han bebido copiosamente en las fuentes budistas? Desde luego que no. La técnica de la ascesis y las indagaciones psicológicas que presupone, representan, como se ha visto, un fondo común que no permite atribuir la pa-

ternidad de las doctrinas a una escuela con preferencia a la otra: las semejanzas halladas en la clasificación de los estados psicológicos o en los procesos de meditación, y las teorías propuestas sobre las *engrafias* que el *karma* deja sobre el órgano pensante responsable de las series individuales y de sus destinos, dependen del hecho de que estos argumentos habían sido discutidos durante siglos en las comunidades ascéticas de la India, lo que dio lugar a que fuesen desarrollados de varios modos. Sobre este fondo de experiencias remotas, basan sus técnicas los sistemas, todos ellos atentos a la liberación, y las insertan en sus propias construcciones doctrinales; en suma, la analogía no se debe, a mi parecer, a préstamos, sino a concomitancia de ideas.

Por otra parte, cuando cualquier corriente yoga pretende encontrar para sus indagaciones psicológicas una consistencia lógica y crear, por consiguiente, un sistema, no puede hacer nada mejor que emparejarse con una dirección como el Sankhya, el cual también separa alma y materia, y da, tanto del complejo psicofísico contrapuesto a las almas como de su mecanismo, una solución bien encuadrada en los esquemas de la soteriología yoga.

Decíamos que, aunque las ideas expuestas en un sistema y en el otro sean muy antiguas, no puede sostenerse lo mismo con respecto a la literatura en que este pensamiento se expone de forma orgánica. Por el contrario, los testimonios y documentos literarios que de él quedan, están muy lejos de reproducir, no ya la forma originaria de ambas corrientes, sino ni siquiera los momentos de la sucesiva elaboración; y sólo con mucho esfuerzo, comparando las alusiones y las citas que se encuentran en los *Upanishads,* en la Épica o en el Budismo, podemos darnos una idea de la progresiva formación de los sistemas, así como de la variedad de las modulaciones que aquel pensamiento, en el transcurso del tiempo, fue asumiendo. Además, no cabe duda de que las exposiciones sistemáticas que han llegado hasta nostros no son sino algunas de las muchas que debieron existir; ahora bien, sólo estas, por su propia claridad o por su brevedad, o bien por otras razones que se nos escapan, prevalecieron, hasta el punto de dar lugar a que cayeran en el olvido otros tratados más antiguos.

No tenemos ningún motivo para creer que el sistema, tal como lo conocemos en las exposiciones que han llegado hasta nosotros,

se desarrollara de un modo consecuente y orgánico a través de un único filón de pensamiento; es más probable que se recorrieran diversos caminos, dado el gran hervor de ideas cuyo comienzo se ñalan los *Upanishads* y sobre el que el Budismo y el Jainismo (con sus textos presumiblemente más antiguos) arrojan vivas ráfagas de luz; caminos que, por otra parte, eran paralelos y frecuentemente convergentes, en el intento de dar forma a esta primera especulación concentrada sobre la teoría de una multiplicidad de almas y de una única sustancia material. Las fuentes chinas mencionan dieciocho escuelas Sankhya, con lo que se demuestra, una vez más, la vitalidad y popularidad del sistema.

Los textos Sankhya y Yoga

La exposición más antigua que en la actualidad tenemos del Sankhya es la *Sankhyakarika* de Isvaraksna (IV-V d. de C.), en 72 versos, una exposición concisa que remplazaría, por ejemplo, a la de Pancasikha, obra de la que hallamos referencias en el *Mahabharata.* Este poema, en efecto, así como el *Buddhacarita* de Asvaghosa (siglo I d. de C.), contiene indicaciones notables sobre el Sankhya, pero de un Sanhhya en muchos puntos divergente del clásico tratado de Isvarakrsna (10). Se trata, en suma, de una de las muchas reducciones del sistema que se han ido perdiendo, y de cuya existencia hallamon testimonios incluso en las fuentes chinas. Por su parte, la obra de Isvarakrsna, compuesta cuando el fevor de los estudios filosóficos y religiosos era ardiente en todas las escuelas, y, por consiguiente, caracterizada por una mayor madurez, pronto vino a ser la *summa* del Sankhya, e inspiró a muchos comentaristas. Los más célebres fueron Gaudapada (a quien no hay que confundir con el maestro Vedanta del mismo nombre) y Mathara, cuya obra, perdida en su contexto original, ha llegado hasta nosotros en una refundición posterior, y presenta notables analogías con el comentario traducido al chino por Paramartha, junto con las *Karika* de Isvarakrsna alrededor del 560 d. de C. Del mismo modo se remonta al siglo sexto la *Yuktidipika.*

(10) Sobre la evolución del Sankhya, v. FRAUWALLNER, *Geschichte d. ind. Philosophie,* vol. I, págs. 275 y sigs.

A su vez, el polígrafo Vacaspatimisra escribía en el siglo IX la *Sankhyatattvakaumudi*, brillante comentario sobre las *Karika*. En época que no puede precisarse, aunque ciertamente fue tardía (¿siglo XIV?), se redactaban los *Sankhyasutra*, los *sutra* más tardíos de entre todos los sistemas, sobre los cuales compuso Vijnanabhiksu su *Pravacanabhasya*.

Tales son, pues, las obras más notables sobre el Sankhya, pero ciertamente no son las únicas, ya que podrían añadírseles otras menores, desde el *Tattvasamasa*, considerado sin razón por algunos como muy antiguo, hasta el insignificante *Jayamangala;* sin embargo, de ellas no se sacaría nada nuevo.

La literatura Yoga se concentra alrededor de los *Yogasutra* de Patanjali, nombre célebre de uno de los más importantes gramáticos y comentadores de Panini, que vivió en el siglo II a. de C. Por desgracia, las relaciones entre los dos personajes son hipotéticas: el gramático no tiene nada que ver con el recopilador de los 194 *sutra* que, divididos en cuatro libros, componen el *Yogasutra*. Esta obra parece, en efecto, que fue escrita durante el florecimiento de las escuelas del Gran Vehículo del Budismo, de cuya teoría contiene alusiones y refutaciones. Por esta razón, la fecha de la compilación debe situarse, con toda probabilidad, en los siglos V y VI d. de C.; con todo, no se debe excluir la posibilidad de que la obra, tal como ha llegado a nosotros, contenga fragmentos más antiguos: el carácter compuesto del tratado, de hecho, ha sido resaltado por muchos estudiosos.

Los *Yogasutra* fueron comentados por Vyasa, a quien no debe confundirse con el diascevasta de la épica mahabharatiana y de los *Purana*. Quienquiera que fuese, este Vyasa no parece anterior al siglo VI d. de C. Vacaspatimisra, cuyo nombre aparecerá en muchas ocasiones en las páginas de este libro, escribió en el siglo IX la *Tattavavaisaradi*, y Vijnanabhiksu, el *Yogavarttika*. Al restringir la literatura yoga a tales obras y a poquísimas otras de menor estima, excluimos a propósito de nuestro examen el *Hathayoga*, el Yoga violento, que aconseja prácticas, posturas y ejercicios dirigidos a acelerar el desapego del alma con relación al cuerpo, pues esta corriente ofrece más interés para el psicoanálisis y la psicología que para la filosofía propiamente dicha.

La doctrina Sankhya

Tanto el Sankhya como el Yoga admiten dos sustancias opuestas, pero igualmente eternas: por una parte, las almas *(purusa)*, infinitas y simples, y, por otra, la *natura naturans (prakrti)*, única, dinámica y compleja. Las almas son luminosas, pura inteligencia, pero inactivas, impasibles, no sujetas ni a la alegría ni al dolor: no son la psique, que, como veremos, es desarrollada por el otro principio, sino el yo empírico, un ser dotado de conciencia.

A diferencia del Sankhya, el Yoga afirma la existencia de Dios como supremo regulador del movimiento de la naturaleza, que, no siendo inteligente, no podría desarrollarse con la necesaria regularidad, entendida en función de la liberación de las almas *(purusartha)*. Dios no es el creador de la *natura naturans,* sino un alma excelsa, que con su perfección estimula al hombre para que se libere de las ataduras de la materia. Según algunos autores, Él vela por la evolución de la *prakrti,* cuyo fin es servir a la liberación de las almas. El Yoga hallaba así la solución de dos difíciles problemas que era preciso conciliar: la teología de la *natura naturans* y su esencial falta de inteligencia.

La *natura naturans (prakrti)* es inherencia indisoluble de tres modos de ser o formas llamadas *guna* (11): *sattva,* bien, inteligencia; *rajas,* pasión y energía; *tamas,* tiniebla, resistencia, que, respectivamente, constituyen el fundamento del conocimiento, de la acción y de la inercia. El primero es ligero y luminoso; el segundo, movedizo y coadyuvante; el tercero, pesado y oscurecedor. Cuando estos tres modos de ser están en equilibrio, existe en la *natura naturans* un estado de reposo, que más bien podría llamarse de tensión, en espera de ser roto por el predominio de un *guna* sobre los otros, pues, de hecho, cada *guna* se halla como dispuesto a soltarse para superar a los demás, rompiendo así el equilibrio de la *natura naturans.* Ahora bien, en el proceso cósmico, los tres componentes están en perpetua agitación, y se combinan y

(11) *Guna* significa, en el sentido filosófico, «cualidad».

se alternan, creando así las cosas y su intrínseca cualidad. Todo lo que es, es modificación de esta causa primera, la cual, como veremos al hablar del principio de causalidad, es inmanente a cuanto de ella deriva o por ella es producido *(parinama)*.

Tal es, al menos, la formulación clásica del Sankhya, la debida a Isvarakrsna, ya que queda excluido que los *guna* tuvieran en un principio un carácter distinto y se refiriesen, en cambio, a los tres aspectos del karma, según que éste fuera fundamentalmente *sattvika, rajasika* o *tamasika,* hecho de *sattva, rajas* o *tamas.* Así, debería presuponerse que, al menos en ciertas escuelas, lo no desarrollado *(avyakta)* fuera considerado como el *adrsta* del Vaisesika o de la Mimamsa, es decir, como fuerza kármika que, invisible pero ineluctable, determina el proceso samsárico del individuo. Ciertamente, la noción de los tres componentes de la *natura naturans* ha venido desarrollándose con lentitud. Una de las formulaciones paralelas más antiguas es la contenida en el famoso diálogo entre Uddalaka Aruni y Svetaketu en la *Chandogya-upanishad,* donde se vuelven a evocar los tres elementos fundamentales del ser, y se descubren en el calor *(tejats)*, en el agua y en el alimento, a cada uno de los cuales se le atribuye un color respectivo: el rojo, el blanco y el negro, que son los colores del *rajas, sattva* y *tamas* del Sankhya. La investigación posterior atribuye estos tres principios a una sustancia única que los contiene, y que ocupa el lugar del creador inteligente, el Brahma de otras escuelas. La *natura naturans (prakrti)* es llamada lo no desarrollado *(avyakta)*, lo indiferenciado, es decir, la absoluta potencialidad, el sustrato invisible de las cosas. Sea como fuere, esta *natura naturans* (que no es pura materia, porque, como veremos, en su desarrollo se transforma en facultades psíquicas) no es percibida, sino inducida, precisamente, de las mutaciones que en ella se determinan; y es que no podría existir una evolución si no se diera algo no sujeto a evolución (un *involunto*), un principio del que brota todo cuanto deviene, y al que más tarde retorna. La naturaleza que todo lo produce no es producida, y jamás tiene fin.

Por otra parte, están también las almas infinitas e inteligentes. Materia y alma son dos sustancias opuestas y, a diferencia de lo que afirma el Jainismo, incomunicables. Ahora bien, ¿cómo es

posible que una influya sobre otra? Es suficiente la proximidad del alma — dicen ellos — para que toda la *prakrti* se ponga en movimiento, influyendo ésta sobre aquélla, como el imán sobre el hierro; entonces, se origina una especie de incentivo, en virtud del cual el alma, aun permaneciendo impasible, se imagina que es transportada en la evolución de la *natura naturans.* La ensencial pureza e inteligencia del alma resulta algo así como oscurecida por la psique, que sólo es un momento particular de la *natura naturans evolucionada,* y que atribuye al alma la función, las imágenes y las obras que ella realiza. El alma, a su vez, se piensa como responsable de una acción en la que, de hecho, no participa. Ésta es una relación de particular interdependencia, que se viene a determinar así entre dos sustancias autónomas y distintas, comparable a la que se da entre el espectador y la bailarina: ésta danza para atraer sobre sí la atención de aquél; por su parte, el espectador permanece inmóvil y encerrado en su personalidad íntima, pero, contemplándola, se olvida de todo. En esta falsa concepción reside la causa del vínculo entre *natura naturans* y alma, que será disuelto por el conocimiento de la diversidad esencial de las dos sustancias. Así, las almas, libres y puras por naturaleza, deben reconquistar, a través de la experiencia de la vida, su libertad definitiva, no sujeta ya al incentivo de la *natura naturans:* es preciso que se dé este contacto con su contrario, y luego la conquista del conocimiento a través de la vivencia dolorosa, para que por siempre se rompa el encanto y la *natura naturans* no ejerza ya ninguna acción sobre el alma, quedando ésta por fin, y para siempre, aislada en su inerte e impasible lucidez. Mientras esto no sucede, el alma *(purusa)* se halla encadenada por el encanto de la *natura naturans,* pero no como el *jiva* jainista, enviscado materialmente por el *karma.* Así ligada a la psique (resultante de la evolución de la *prakrti),* el alma aparece como yo individual, *jiva,* y, por tanto, en el desarrollo samsárico las dos sustancias van juntas, al modo de un cojo que se dejara guiar por un ciego, según el ejemplo clásico de las escrituras Sankhya; ejemplo no del todo oportuno, ya que el cojo y el ciego son igualmente inteligentes, mientras que, en el Sankhya, la *natura naturans* no es inteligente, sino más bien lo opuesto del alma, es decir, no inteligente, activa y sujeta a mutación. Por otra parte, la inteli-

gencia del alma es pura lucidez *(sada-prakasa)*, conocimiento ni sensorial ni racional; a diferencia del *atman* vedántico, el atributo de la felicidad no le cuadra, porque placer y dolor son experiencias de la psique, mientras que el *purusa* es, por definición, impasible. También la existencia del alma es postulada por inducción.

La conjunción (aunque la palabra sea impropia) entre la una y el otro, entre *natura naturans* y *purusa*, tiene lugar a través de la psique *(buddhi)* (12), la cual, siendo fruto de evolución a partir de la *natura naturans*, no es inteligente, pero aparece como tal por la reflexión que sobre ella realiza la luz del *purusa*. Este es el momento en que se determina, por así decirlo, una ilusión recíproca, en virtud de la cual, el yo, inactivo y privado de conciencia empírica, aparece consciente y activo, y la psique se piensa a sí misma como inteligente. Resultado de esto es el yo empírico *(jiva)*, es decir, el *purusa* circunscrito por la psique y envuelto por un cuerpo sutil *(lingasarira)*, el cual, revistiéndolo, transmigra a causa del *karma* sembrado y recogido, lo arrastra en el ciclo de los nacimientos y de las muertes y, por este motivo, proyecta ilusoriamente sobre el alma una actividad que ésta no posee, sino que sufre.

Para aclarar mejor el mecanismo de esta conjunción entre el alma *(purusa)* y la *natura naturans (prakrti)*, hemos hablado de la psique, mientras que, de hecho, ésta es un momento particular, aunque el más importante, de la evolución de la *natura naturans*. Ahora es conveniente que nos preguntemos: ¿cómo se desarrolla esta evolución y a través de qué sucesivos estadios se verifica? La *natura naturans* es el sustrato de todo: todo parte de ella, todo vuelve a ella; a ella le debemos el mundo en que vivimos; las ideas, las voliciones y los sentimientos sólo son posibles en virtud de esta *prakrti* que todo lo crea, lo determina y condiciona. Naturalmente, este proceso evolutivo (como el *pratityasamutpada* del Budismo), procede en círculo: puede leerse de dos modos, de arriba abajo, desde la *natura naturans* aún no

(12) Que no puede ser separada de los dos momentos sucesivos: el *ahamkara*, sentido del yo o apropiación del yo, y el *manas* u órgano mental.

desarrollada y hasta el extremo límite de su evolución, o bien, de abajo arriba, desde lo evolucionado, tal como cae bajo nuestra experiencia cotidiana, hasta el fundamento y la base, que es el proceso lógico inicial, siendo la *natura naturans* solamente inducida, y no objeto de experiencia. Sin embargo, por comodidad de exposición, podemos partir de la *natura naturans,* imaginando que nos hemos remontado teóricamente hasta el punto inicial en que comienza el proceso, que periódicamente se repite en virtud de la teoría de los ciclos que siempre se renuevan, y que aceptan casi todas las escuelas de la India. Apenas se rompe el equilibrio de los tres componentes *(guna),* este proceso se realiza: comienza la evolución.

Este modo nuestro de considerar el proceso cósmico resuelve ciertas dificultades implícitas en el esquema y, sobre todo, la ambigüedad de algunos momentos, como, por ejemplo, el de la psique *(buddhi* o *mahat),* que debe ser considerada desde un doble punto de vista, el cósmico y el psicológico. Cósmico, en cuanto señala la aparición en la *natura naturans* de la facultad consciente en sí y por sí; psicológico, en cuanto esta *buddhi* es el centro de la vida psíquica del individuo. En este sentido, es la base de los procesos mentales, el presupuesto o fundamento de las mentes singulares (que son tantas cuantas son las almas); pero nada tiene que ver, como hemos dicho, con la pura inteligencia del alma. A causa del carácter cíclico del proceso creativo, en el momento de una nueva creación, que con ritmo inmutable se repite después de un período anterior de reabsorción *(pralaya),* la psique *(buddhi)* cósmica y cada una de las psiques *(buddhi)* individuales se encuentran igualmente cargadas: la primera, de las experiencias colectivas pasadas *(samsara),* que determinarán la evolución que está próxima a iniciarse; las segundas, de la pasada actividad kármica de cada uno de los individuos. De este modo, por medio de este mecanismo, cada edad continúa, prosigue y sufre un modo de existencia, predispuesto, en su variedad, por la semilla anteriormente arrojada, así como cada individuo viene determinado, en cualquiera de sus vidas, por el propio karma acumulado en una existencia anterior.

En la evolución de la *prakrti,* e inmediatamente después de la *buddhi,* aparece el *ahamkara,* el sentido del yo o, si se quiere,

el principio de individuación, la fuerza en virtud de la cual cada alma, asociada con una serie mental particular, se afirma como lo que no es, asumiendo sobre sí lo que es propio de la *natura naturans.*

El *ahamkara* se desarrolla bajo el predominio sucesivo del *sattva,* del *rajas* y del *tamas.* Por la imposición de uno sobre otro se da un triple desarrollo, es decir, se desarrollan el *manas,* los órganos de pensamiento y de acción y, en fin, los elementos.

El *manas* recoge las percepciones registradas por los sentidos y reacciona ante ellas, no es omnipresente ni atómico, pero, dado que está en relación con los sentidos, se compone de partes. También el *manas* es un sentido, el undécimo, indiferente de suyo, pero que de vez en cuando, con arreglo al estímulo sensorial, se colora de un modo u otro, y reacciona de manera adecuada. Bajo el influjo del *rajas* se determinan los cinco sentidos de percepción (visión, oído, olfato, gusto y tacto) y los cinco sentidos de acción, que residen en la lengua, en los pies, en las manos, en los órganos de excreción y en los de generación. A propósito de los cuales, para que las palabras no den lugar a equívocos, conviene decir acto seguido que no son propiamente órganos de los sentidos, sino más bien facultades o funciones; como tales, no son perceptibles, y sólo pueden inducirse.

Apenas la componente de la inercia *(tamas)* se impone, conduce a la determinación del estado potencial de la materia llamado *bhutadi.* El *bhutadi,* un *quantum* homogéneo e indiferenciado de energía y de inercia, se escinde en cinco elementos sutiles *(tanmatra),* los cuales representan la materia en el estado potencial, pero ya diferenciada por variado impulso de la componente llamada *(rajas);* imperceptibles para los sentidos, en su conjunto representan la potencialidad de la sensación correspondiente a los cinco aspectos de la materia y a la capacidad perceptiva de los cinco sentidos de percepción. De aquí que resulten cinco equivalencias: éter-sonido, viento-tacto, color-vista, agua-gusto, tierra-olfato.

Por una condensación progresiva se engendran las cinco clases de átomos correspondientes, es decir, el elemento sutil *(tanmatra)* del sonido produce el átomo de éter; el *tanmatra* del tacto más el *tanmatra* del sonido, el átomo del viento; los dos *tan-*

matra anteriores más luz y calor, el átomo fuego; el *tanmatra* del gusto y los precedentes, el átomo agua; el *tanmatra* del olfato y los anteriores, el átomo tierra. El átomo del éter tiene la condición de la permeabilidad; el del viento, el del impulso; el del fuego, el del calor y de la luz; el del agua, el de la atracción; el de la tierra, el de la cohesión.

Este proceso que se desarrolla indiferentemente es causa de dolor: el alma *(purusa)* es arrastrada continuamente en la marcha de los nacimientos y de las muertes, y cada existencia se encuentra determinada por las capacidades kármicas adquiridas en las existencias anteriores.

El ciclo samsárico individual finaliza apenas es conocida la diversidad absoluta entre el *purusa* y el complejo psicofísico que se desarrolla a partir de la *natura naturans (prakrti)*, es decir, apenas nace en la psique *(buddhi)*, a través del conocimiento proporcionado por el Sankhya y por el Yoga, el conocimiento de la distinción entre el alma *(purusa)* y la misma psique *(buddhi)*. Al eliminarse así la ignorancia y, por tanto, la fuerza de atracción entre la *natura naturans* y el alma. la psique *(buddhi)* se reconoce derivada de la *natura naturans,* deja al alma sin uncirla a su carro. Entonces, el alma retorna al estado de pureza y de eterno aislamiento, sobre el que la *natura naturans* ya no tendrá jamás ningún poder. De esta forma termina, respecto del alma, toda actividad de la *natura naturans,* que precisamente sirve de un modo implícito a la liberación de aquélla.

«El alma *(purusa)* existe porque todo lo compuesto sirve a la finalidad de otro ser, porque debe existir el contrario de los tres constituyentes de la *prakrti,* porque debe existir uno que rija (el compuesto) y uno que goce, y porque la acción tiene como fin alcanzar el aislamiento (del alma).

»Las almas son necesariamente múltiples, porque toda persona tiene un nacimiento propio, una muerte propia y un órgano propio, porque las acciones no se dan al mismo tiempo (como ocurriría si existiera una sola alma), y porque son diversas las modificaciones de los tres constituyentes de la *natura naturans (prakrti)* (en las que se instalan las almas de los monjes, de los bienaventurados, etc.).

»Y por esta razón, por vía de oposición, se deduce o se

prueba la existencia del alma, como testigo de cuanto (se realiza desde el individuo): el alma está aislada y es indiferente, espectadora e inactiva.

»Por esta razón, en virtud de la unión con esta alma, el cuerpo sutil, aun no siendo inteligente, aparece como si lo fuera, y ella (por otra parte), aunque no haya otros agentes fuera de los constitutivos (de la *natura naturans*), aparece como actora, cuando, de hecho, no participa en la acción.

»Para que el alma contemple la *natura naturans* y pueda conseguir el aislamiento definitivo, entrambas (alma y *natura naturans*) se juntan como el cojo y el ciego. Y por esto se determina la creación.

»Como la leche fluye (de las ubres de la vaca para nutrir al becerro), así también la *natura naturans* se desarrolla con el fin de que las almas puedan obtener la liberación.

»Lo mismo que la gente se dedica a sus propios actos con el fin de calmar sus deseos, así también lo no manifiesto (es decir, la *prakrti*) se desarrolla para que el alma pueda conseguir la liberación.

»Como una danzarina deja de bailar cuando ha acabado de mostrar a los espectadores (sus propias capacidades), así también la *natura naturans* cesa en su actividad cuando se ha mostrado a sí misma ante el alma.»

Doctrinas particulares del Yoga

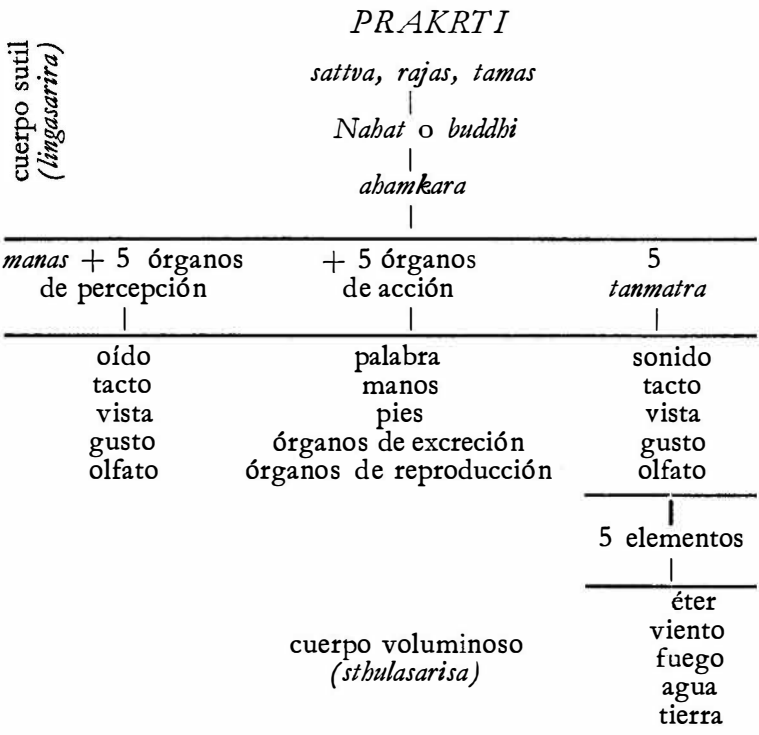
El Yoga, análogo al Sankhya en su construcción del mundo, se diferencia de éste, ante todo, porque, como he dicho con anterioridad, admite en su sistemática la existencia de Dios y su control sobre la teología de la *natura naturans*. Naturalmente, en el Yoga, lo mismo que ha sucedido en el Nyaya, el concepto de Dios ha pasado por diferentes estadios: desde la primitiva e indiferente presencia, Dios ha llegado a ser, bajo el influjo de las corrientes teístas, un cooperador activo de la salvación. Su asimilación con el Siva de la religión popular le confiere, poco a poco todas las propiedades del Isvara, el Supremo omnipotente.

Otra diferencia notable entre el Yoga y el Sankhya reside en que la liberación, según el Yoga, no deriva tan sólo de un conocimiento, sino, a la vez, de una disciplina que libera al *citta* (sinónimo, en este sistema, de la *buddhi*) de las engrafias del pasado y de sus tendencias.

El Yoga tiene, pues, muy poco que añadir al esquema teórico del Sankhya. Su presupuesto es más bien práctico: educar al hombre en un tipo de ejercicio que produzca el descanso completo y definitivo de todos los modos y funciones de la mente *(cittavrttinirodha)*. También es un *methodus mystica* que pasa a través de las tres vías: purgativa, intelectiva y unitiva. En el *citta* (mente) se alternan cinco modos o estadios: el recto conocimiento *(pramana)*, el conocimiento falso o ilusorio, como sucede cuando se toma una concha por un fragmento de plata, la imaginación *(vikalpa)*, es decir la atribución de un valor real a cosas inconsistentes, el sueño *(nidra)* y la memoria *(smrti)*. Es preciso detener por medio del ejercicio estos modos de la mente, poniendo al pairo las infecciones *(klesa)* que los alimentan y nos distraen (nesciencia, egoísmo, pasión, odio, apego a la existencia). Es decir, debe llevarse a cabo un progresivo vaciamiento, sirviéndose, como preparación indispensable, de los medios apropiados, o sea, de la disciplina moral. Ésta se concreta en los siguientes puntos: abstenerse de ofender a ninguna criatura viviente; respetar la verdad; renunciar al robo de pensamiento o de obra; negarse a poseer todo lo que no sirva al puro sustento; tener pureza de espíritu y de cuerpo e indiferencia por todo lo que suceda; practicar el ascetismo; estudiar los textos sagrados; y, por último, tener devoción a Dios. Todo esto constituye los dos primeros momentos de la óctuple praxis Yoga, llamados *yama* y *niyama*. Después se prescribe el uso de posturas convenientes a la meditación, el control de la respiración *(pranayama)*, premisa esencial, según la concepción panhindú, del control del pensamiento y de la sustracción de los sentidos a todo influjo de los propios objetos, de modo que su función quede reducida a simple percepción sin participación alguna del yo *(pratyahara)*.

Por último, el deseado vaciamiento de la mente se articula a través de tres momentos esenciales: *dharana*, esfuerzo por

concentrar la mente sobre un objeto o sobre una idea; *dhyana,* atención continuada sobre lo mismo; y *samadhi,* recogimiento absoluto, en el que desaparece todo sentido de dualidad entre el objeto contemplado y el sujeto que contempla. Sólo así se alcanza un estado de conocimiento lúcido en el que, sin embargo, la participación del intelecto se reduce cada vez más, y hasta las imágenes espontáneas que se pueden presentar en la mente son detenidas o suprimidas. De este modo se llega al punto culminante: a la conciencia de la diferencia esencial entre el yo metafísico y el yo empírico, y se realiza el estado supremo de *asamprajnata,* o *nirodha-samadhi,* en cuyo momento se alcanza la absoluta detención de las funciones mentales. Éste es, pues, el punto de llegada, y no se puede ir más allá.



VI

NYAYA Y VAISESIKA

Origen de los sistemas

En la tradición ortodoxa, estos dos sistemas se han considerado parejos. Sin embargo, el Nyaya y el Vaisesika parten de bases notablemente diferentes, aunque entre uno y otro se den muchas analogías, como, por ejemplo, la semejanza en el modo de concebir el alma y la materia, y aunque también se hayan venido acercando entre sí, debido a que, en el curso de los siglos, estas afinidades teóricas se han ido haciendo, de modo sucesivo, más estrechas incluso. El Nyaya es, sobre todo, un sistema de lógica: no se ocupa, al menos en sus orígenes, de interpretar el misterio de las cosas ni de proponer una nueva cosmovisión, sino que, ante todo, pretende proporcionar los medios para dar consistencia lógica a las argumentaciones, de manera que los brahmanes expongan sus teorías sobre el sacrificio o sobre las prescripciones rituales, o los médicos se cercioren de los síntomas de una enfermedad, o, en fin, para que los maestros de las sectas sostengan, o nieguen, en discusiones públicas, la existencia del *atman* o cualquier otra tesis de las que, de vez en cuando, se proponen o son puestas en discusión.

En el florecimiento de la actividad especulativa y de la curiosidad indagadora, cuyo eco nos llega desde los *Upanishads* hasta las escrituras budistas, desde las fuentes jainistas a la épica, la técnica de la discusión constituía un instrumento nece-

sario: quien la ignoraba no tenía posibilidades de éxito. No sólo necesitaba dar coherencia y estructura lógica a sus opiniones, sino que, además, se veía en la precisión de evitar incurrir en contradicciones o errores, y, sobre todo, tenía que descubrir con prontitud los puntos débiles del oponente, pues, una vez demostrado que su argumentación era falaz, se derrumbaba incluso su tesis. Por lo tanto, estas escuelas partían de un *prameya,* de un objeto por conocer, es decir, de la tesis que se debatía, pero esta palabra no indicaba en los orígenes el contenido de una orientación filosófica precisa, sino que designaba, simplemente, cualquier noción o argumento sobre el que se entablaba discusión.

El *prameya* tenía, pues, un contenido distinto según los diferentes sistemas. Para el Nyaya sistemático, las categorías, de cuyo conocimiento exacto deriva la salvación, es decir, el despegamiento del alma respecto del *samsara* y la detención de éste, se enumeran de este modo: «alma, cuerpo, órganos de los sentidos, objetos de los sentidos, intelecto, experiencia, mente, actividad, defectos, nuevo nacimiento, dolor y bien supremo, constituyen la realidad que debe ser conocida *(prameya)*» (*Nyayasutra, I,* I, 9). Las tesis podían variar, pero, sin embargo, la técnica de la dialéctica permanecía inalterada, y era compartida por todas las escuelas.

El *prameya* asumió en el Nyaya el significado específico de verdad (que es preciso conocer, para sutraerse al *samsara*) cuando el sistema se definió como *atmavidya,* doctrina de salvación del alma; pero esto sucedió en una segunda época. El Nyaya, en efecto, parece el resultado de una larga elaboración, la cual, en la misma redacción de los *sutra,* ha dejado muestras evidentes de renovaciones o revisiones. El Vaisesika, por otra parte, se ocupa en clasificar los datos de la experiencia y en reducirlos a algunas categorías fundamentales, y, por consiguiente, propone una teoría atómica que indaga la naturaleza de los átomos, de su combinación y de los elementos que de ellos derivan.

Sobre el origen del Vaisesika se ha discutido mucho. Naturalmente, también en este caso es preciso distinguir el Vaisesika, tal como se expone en los *sutra,* de probable elaboración anterior, de direcciones paralelas que, acercándose y fundiéndose, dieron

origen al Vaisesika histórico. Unos vieron el origen en un cisma de los jainistas, otros hicieron de él una escuela que admitía, además de los cinco elementos, un alma a la que se torna después de la muerte, de la misma manera que los elementos corpóreos se disuelven en los elementos cósmicos. Hubo quien hizo de él, como el Das Gupta, una escuela de la Mimansa (la ausencia de toda noción de Dios en los *sutra* podría confirmar la hipótesis, pero la negación de la eternidad de los sonidos expresados en las palabras de los Vedas la excluye). Pero es inútil especular sobre los orígenes. Hemos dicho, y lo veremos mejor más adelante, que el mundo era para casi todas las escuelas una realidad cierta e indiscutible, y que sólo constituían argumento de discusión el número y la cualidad de los elementos a los que se reduce; por otra parte, la existencia de dos sustancias, *jiva* y *ajiva,* alma y materia, era patrimonio común. El Nyaya, por motivos dialécticos, había distinguido entre medios cognoscitivos y objeto del conocimiento, llevado de preocupaciones psicológicas y lógicas. Con todo, este objeto del conocimiento, entendido como una serie definida de conceptos fundamentales (Dios y alma, placer y dolor, y así sucesivamente) y de las causas que obstaculizan o facilitan la liberación, no agotaba la cognoscible.

El Sankhya, por ejemplo, había seccionado la realidad psicofísica en 24 aspectos y momentos o, mejor dicho, fases de la evolución cósmica. El Vaisesika recorre otro camino, ya que propone una clasificación ontológica de lo cognoscible; para él, el *prameya* u objeto de nuestro pensamiento se reduce a seis categorías fundamentales: sustancia, cualidad, movimiento, generalidad, particularidad e inherencia. Lo cognoscible se halla totalmente comprendido en ellas: su ser, su aparecer y sus relaciones. Además, profundiza la teoría de los elementos materiales. Los elementos son derivados, y la materia se halla compuesta de átomos.

LA LITERATURA

Los *Sutra,* en los que se halla depositada esta codificación del Vaisesika, se atribuyen a un brahmán llamado Kanada, quien

los habría recibido de Siva, al aparecérsele el dios en forma de lechuza *(uluka)*.

Resulta vano especular acerca del carácter histórico de Kanada. Estos *sutra,* divididos usualmente en nueve capítulos, subdividido cada uno de ellos, a su vez, en dos partes, parece que fueron redactados o recopilados alrededor del siglo primero o del segundo d. de C. Por esto, probablemente son más antiguos que los *Nyaya-sutra,* divididos en cinco libros, y atribuidos a Aksapada, los cuales se sitúan en el siglo III. Como sucede casi siempre en la India, en este caso se trata también de fechas relativas, que, a fin de cuentas, permiten que ciertas partes incluidas en los textos sean más recientes, y que otras, en cambio, sean fragmentos de redacciones más antiguas.

En torno a esta exposición esquemática de los *sutra,* tanto del Nyaya como del Vaisesika, se ha desarrollado una rica literatura, en la que se refleja el desarrollo de los dos sistemas.

De los muchos comentarios de los *Vaisesikasutra,* cuyo cometido fundamental ha sido el de ordenar mejor los argumentos y, después, el de acercarse al Nyaya, con frecuencia sólo ha quedado el nombre. El principal de los que nos han llegado es el de Prasastapada, cuya época de redacción es incierta (¿siglo V?), y que desarrolla los temas independientemente de los *sutra.* Después de él, Candra (siglo VI) escribió otra exposición del sistema, de la que sólo ha llegado hasta nosotros en la traducción china. Prasastapada fue, a su vez, comentado en muchas ocasiones; desde la *Kiranavali* de Udayana hasta la *Nyayakandali* de Sridhara, escrita en el 991. En estas dos obras, el teísmo ya explícito en Prasastapada adquiere una decidida consistencia.

El comentarios más destacado que nos queda sobre los Nyayasutra es el de Vatsyayana, autor que vivió probablemente hacia los siglos IV-V. Sus teorías fueron refutadas por el célebre lógico budista Dinnaga, por lo que, en el siglo VII, Uddyotakara escribió un nuevo comentario sobre Vatsyayana, el Nyayavarttica, en el que refutaba, a su vez, al maestro budista. Otro budista, Dharmakirti, atacó la obra de Uddyotakara, pero el Nyaya fue nuevamente defendido y sostenido por Vacaspatimisra, quien, en el siglo IX, escribió la *Nyayavarttikatatparyatika,* obra en la que las refutaciones de Dharmakirti son sometidas a una severa crítica.

Más adelante, en el siglo x, Udayana comentó la obra de Vacaspati en su *Tatparyatikaparisuddhi,* y más tarde, en la *Kusumanjali,* demostró la existencia de Dios contra el ateísmo budista. En otra obra igualmente célebre, el *Atmatattvaviveka,* el mismo maestro defiende la tesis de la existencia del alma.

Dejando a un lado los muchos comentarios y subcomentarios que se desarrollan después de Udayana, y que parten de él, conviene aquí señalar una de las más importantes obras del Nyaya, escrita, sobre todo, con un fin polémico y sin seguir el esquema de los *sutra.* Me refiero a la *Nyayamanjari* de Jayantabhatta (siglo x).

Alrededor del año 1200 se formó en Mithila una nueva escuela, la que precisamente se llama del Navanyaya, «la nueva escuela Nyaya» o escuela de Navadvipa, nombre que recibió en honor al lugar donde alcanzó su mayor esplendor. Su fundador fue Gangesa Upadhyaya, quien, pese a continuar en la tradición comenzada ya tiempo antes, y cuyo propósito era el de la unificación del Vaisesika y del Nyaya, redacta su *magnum opus,* el *Tattvacintamani,* no ya según las dieciséis categorías del Nyaya o las siete del Vaisesika, sino agrupando la materia del libro en cuatro capítulos, cada uno de los cuales se denomina con el nombre de uno de los cuatro medios de conocimiento: percepción directa, inferencia, analogía y tradición. Su obra fue glosada por una serie de autores, los más célebres de los cuales son Raghunatha Siromani, Gangadhara Bhattacarya y Jagadisa Bhattacarya. Conviene mencionar en particular a Raghunatha Siromani (hacia los años 1477-1547), autor de la *Didhiti,* comentario al *Tattvacintamani* de Gangesa. Mas en este caso el vocablo «comentario» resulta poco explícito, porque, efectivamente, va por nuevos caminos y disiente de la tradición, como se advierte, por ejemplo, en la crítica que hace de las categorías Vaisesika, por completo inadecuadas según él. La crítica se traslada a las escuelas que aún resistían en el horizonte filosófico: el Budismo, remoto ya por aquella época y reducido casi a un recuerdo literario, símbolo más bien de una posible antítesis, apenas si aparece en la discusión. En su período inicial, la nueva lógica tiene una innegable originalidad y agudeza. Sobre todo, cuenta con el mérito de haber elaborado un lenguaje técnico extrema-

damente preciso, que representa su aportación más evidente a los estudios lógicos de la India. Pero, poco a poco, esta lógica, casi deleitándose en sus sutilezas y en la agilidad de su dialéctica, fue decayendo, hasta convertirse en una sofística no constructiva que se estirilizó en discusiones escolásticas tal vez útiles como ejercicios didácticos, pero uncidas a fórmulas estereotipadas, enunciadas con mecanismo constante. La lógica degeneró en una vana competencia de acrobacias intelectuales, lo cual dio pretexto para que las otras escuelas, las cuales seguían considerando la investigación como propedeútica de la experiencia mística, se opusieran vivamente a esta cruda escolástica, denunciándola como *suskatarka,* o sea, como árida argumentación, de la cual se desterraba el ardor religioso que a ellas las movía. Y tal vez fue la reacción frente a esta ciencia fría y formal, que embridaba el intelecto del mismo modo que las escuelas de los legistas aprisionaban a los espíritus en un ritualismo complicado y severo, lo que favoreció el resurgimiento y la propagación de los entusiasmos de las sectas devocionales *(bhakta),* ansiosas de descubrir en el fondo del alma la luz de Dios.

La doctrina Vaisesika

Los dos sistemas, Nyaya y Vaisesika, que tantos puntos en común tenían acabaron, no ya por fundirse, sino por completarse, aceptando el Vaisesika, con alguna modificación, los paradigmas lógicos del Nyaya, en tanto que éste incorporaba a su doctrina la concepción atómica del Vaisesika. Como es lógico, de semejante proceso de ósmosis, paralelo a la evolución que entretanto sufría todo el pensamiento hindú, derivaron notables cambios, introducidos poco a poco por los tratados sincretísticos (el *Saptapadarthi* de Sivaditya [siglo XII], el *Tarkabhasa* de Kesavamisra [siglo XIII], el *Tarkakaumudi* de Laugaksi, y el *Bhasapariccheda* de Visvanatha [siglo XVII]). Las categorías adquirieron un carácter decisivamente ontológico: vinieron a expresar entes, y su número aumentó en una unidad — de seis, pasó a siete — al añadirse a la lista antigua la categoría de la no existencia. Según el Vaisesika, todo lo que se percibe es real: las cosas existen independientemente del hecho de que nosotros las

percibamos. El mundo es una realidad, el resultado de una combinación de átomos en eterno movimiento. Lo cognoscible, como antes se dijo, se halla dividido en seis categorías *(padartha)*. Estas categorías se resumen en el esquema de la página 107 y de las siguientes. Contienen una clasificación de lo real como realidad sensible y como conceptos: elementales, generales y objetivos. En primer lugar, se coloca la sustancia *(dravya)* dividida en nueve grupos que incluyen las cuatro especies de átomos, causa primera imperceptible de los elementos correspondientes: tierra, agua, fuego y aire; el éter infinito, a diferencia de los cuatro primeros, no se desarrolla en productos secundarios; siguen después el tiempo y el espacio, ambos infinitos y sin partes, aunque uno y otro se dividan convencionalmente en puntos e instantes, y sean determinables con el movimiento de los astros o en relación a puntos fijos. Sigue el yo, que ocupa el octavo puesto.

La existencia de las almas se demuestra por inferencia, la cual se basa en la comprobación de que el conocimiento, el placer, el dolor, el amor, el odio, etc., no pueden ser atribuidos a ninguna parte del cuerpo o a los sentidos. En el Vaisesika sistemático, las almas todo lo penetran, pero por naturaleza son inertes; la ilusión de que son activas depende del contacto con cada uno de los sentidos, contacto que se realiza por medio del *manas*, el cual es atómico y eterno, y, precisamente por esto, el conocimiento y la sensación no pueden ser simultáneos, sino que cada uno tiene su vez; y si en muchas ocasiones nos parece que son simultáneos, ello se debe a la extrema rapidez con que se suceden. El conocimiento de las categorías indicadas por el sistema, estabilizado, por así decirlo, con el ejercicio del Yoga, produce una interrupción del sedimento kármico, lo cual evita una nueva encarnación. Cuando tiene lugar la liberación, el alma vuelve a su inmovilidad, su inactividad y su inconsciencia esenciales, definitivamente despegada de todo contacto con el mundo mudable de las cosas.

También Dios ocupa en el desarrollo del sistema un lugar muy distinto al que tiene en los *Nyayasutra,* en los cuales su presencia es puramente ocasional, por no decir sin rodeos accidental, pero sin llegar a ser jamás un dios creador que de la nada suscite la materia (y no podía serlo, porque la materia

atómica existe *ab aeterno*). Sin embargo, Él es la causa eficiente del universo y el regulador del karma; es decir, toma el puesto del *adrsta,* la fuerza implacable del karma.

Cierra la serie de las sustancias el *manas* atómico y eterno, compañero de cada alma, e instrumento o intermediario entre el conocimiento que en ella se determina y el mundo externo, que así entra en el horizonte de la experiencia humana.

La segunda categoría se halla constituida por las cualidades *(guna),* estrechamente unidas a las sustancias, pero distintas de ellas, eternas cuando son cualidades de sustancias eternas, y no eternas cuando lo son de sustancias no eternas. Hay veinticuatro cualidades, como puede verse en el esquema de la página 107.

El *karma* ocupa el tercer lugar, pero no se entiende en sentido moral. De un modo más genérico indica el movimiento, y pertenece, como la cualidad, a la sustancia.

La cuarta categoría, a la que nos referiremos con mayor amplitud en el capítulo dedicado a los universales, expresa la generalidad *(samanya),* la cualidad común a muchos individuos, y siempre igual en todos y en cada uno de ellos.

La individualidad *(visesa)* es la quinta categoría, y significa aquella particularidad en virtud de la cual dos cosas o individuos de la misma clase, aun siendo iguales, se distinguen, no obstante, como dos entidades subsistentes.

La última de las seis categorías iniciales es la inherencia *(samavaya),* es decir, la presencia indisoluble, por poner un ejemplo, de la cualidad en la sustancia, de lo universal en lo particular, o del todo en las partes. Esta indisolubilidad condiciona el criterio de la inherencia y la distingue de la conjunción *(samyoga),* que se incluye entre las cualidades y es puramente accidental (puede existir y puede no existir, pudiendo faltar después de haber sido). De aquí que los tratadistas hagan bien en distinguir entre la relación de inherencia como una relación absoluta *(ayuta siddha)* y la relación de conjunción contingente *(yuta siddha).* En épocas posteriores se añadió una séptima categoría, la negación *(abhava),* que, según los presupuestos del sistema, hipostatiza, como objetivamente real, en cuanto cognoscible, el concepto negativo.

La doctrina Nyaya

El fin del Nyaya es el conocimiento de la realidad cognoscible *(prameya)* a través de los medios apropiados de *pramana.* Estos medios de conocimiento son cuatro: percepción directa, inferencia, analogía o comparación y testimonio autorizado. Naturalmente, estos medios deben ser válidos, es decir, tales que conduzcan a un resultado positivo y cierto, a un conocimiento seguro y no falaz. En consecuencia, se pone sumo cuidado en definir y aclarar su mecanismo: conocimiento verdadero es aquel que nunca se verá sujeto a contradicción o duda, que reproduce el objeto como es en realidad *(yathartha)*, y que, en suma, nos presenta fielmente un objeto cualquiera *(anubhava)*. Sólo esto es conocimiento *(prama* o *pramiti);* no puede llamarse tal el recuerdo, puesto que el objeto recordado no se halla presente, precisamente por ser algo pasado y, por ende, traído a luz por la memoria. Además, ni siquiera puede denominarse conocimiento a la duda, porque no produce en nosotros aquella certeza que puede resistir al control de la prueba con la realidad y ser, por consiguiente, causa de eficiencia práctica en la vida. También se ha de excluir del conocimiento el razonamiento hipotético *(tarka)*, al que podemos recurrir con miras discursivas, y para demostrar precisamente la insostenibilidad de una tesis afirmada de forma provisional. Cierto es que el error, por el hecho de asumir una cosa de modo diferente a como es, no puede considerarse conocimiento. El error se ve contradicho por la experiencia, y no presenta el requisito necesario que distingue el conocimiento verdadero del falso, es decir, la eficiencia práctica.

De los medios particulares de conocimiento nos ocuparemos con más detenimiento cuando resumamos las diversas opiniones de los pensadores hindúes sobre el problema del conocimiento y sus fuentes. De otro modo resultaría difícil evitar las repeticiones.

El objeto de estos medios y del conocimiento no engañoso a

que conducen, cuando son apropiados y genuinos, es lo cognoscible *(prameya)*, la realidad de las cosas, ya sean éstas sustancias no propiamente físicas como el *atman*, el tiempo o el espacio, o condiciones ónticas que importa definir, en cuanto que de su exacta definición y comprensión resulta la liberación, es decir, el fin al que esencialmente tiende el sistema en su formulación actual. Dicho cognoscible se halla constituido por: el yo; el cuerpo; los sentidos y sus objetos; el conocimiento; la mente *(manas)*; la actividad *(pravrtti)*; las imperfecciones o defectos mentales *(dosa)*; el nuevo nacimiento; la experiencia del placer y del dolor, que son consecuencia del *karma* y de las imperfecciones anteriormente señaladas; la infelicidad, fatal compañera de la vida; y, en fin, la liberación definitiva *(apavarga)*. El mundo físico se halla compuesto de elementos materiales, tierra, agua, fuego y aire, junto a los cuales existe el éter *(akasa)*, que es una sustancia física eterna, infinita e improductiva. También el tiempo y el espacio son sustancias eternas e infinitas.

El *atman* es una sustancia *a se*, distinta de las sustancias que componen el mundo físico. Es inferible a través de sus propias cualidades o atributos, tales como el deseo, la aversión, la voluntad, el placer, el dolor y el conocimiento, atributos que no son perceptibles por medio de los sentidos. Todo individuo posee su propia alma particular, como lo demuestra el hecho de que cada uno tiene sus experiencias singulares. El yo no es limitado ni por el tiempo ni por el espacio, porque todo lo penetra. El conocimiento es un atributo que se determina en el alma cuando ésta, a través del *manas*, entra en contacto con las experiencias que proporcionan los sentidos: en el estado de liberación, el conocimiento se apaga. Dios es la causa eficiente del universo (cuya naturaleza está constituida por los átomos, etc.). La inteligencia es el atributo de Dios y, en su omnipotencia y facultad de verlo todo, regula el curso de las cosas. Las pruebas de su existencia darán lugar a numerosas discusiones por parte de los lógicos posteriores.

Para mayor claridad resumimos de forma esquemática las categorías de los dos sistemas:

1. Sustancia *(dravya)*:

1-4 cuatro elementos:
— eternos y bajo forma de átomos: tierra, agua, fuego, aire;
— no eternos, bajo la forma de productos;
5 éter — omnipenetrante y eterno;
6 tiempo — que, según la mutación de las cosas, se manifiesta como pasado, presente y futuro;
7 espacio — presupuesto por la localización de las cosas en diversas direcciones;
8 alma *(atman)* — alma suprema: Dios; alma individual, una para cada individuo capaz de conocer, sentir y desear;
9 *manas* — por su mediación y en contacto con él, el alma puede conocer, sentir, etc., y es intermediario entre el *atman* y los sentidos;

2. *Guna* — cualidad adherente a la sustancia:

color *(rupa)* — perceptible sólo por los ojos y presente tan sólo en la tierra, en el agua y en el fuego: blanco, azulado, amarillo, rojo, gris, negruzco y abigarrado;

gusto *(rasa)* — lengua; presente solamente en la tierra y en el agua: dulce, ácido, punzante, astringente y amargo;

olor *(gandha)* — nariz; presente en la tierra;

tacto *(sparsa)* — piel; presente en la tierra, en el agua, en el fuego y en el viento: frío, caliente, ni frío ni caliente;

sonido *(sabda)* — es atribuido al éter;

número *(sankhya)*;

dimensión *(parimiti)*, por la que establecemos que una cosa es grande o pequeña;

singularidad *(prthaktva)*, pero entendida en sentido positivo;

conexión *(samyoga)*, por la que las cosas aparecen unidas;

disyunción *(vibhaga)*, en virtud de la cual, las cosas aparecen separadas; proximidad y lejanía en el tiempo y en el espacio *(paratva-aparatva)*;

gravedad *(gurutva)*, fluidez (*sneha,* propia del agua), viscosidad;

cualidades del *atman:* intelecto *(buddhi)*, placer, dolor, deseo, aversión, actividad.

samskara, fuerza, impulso, resistencia o elasticidad, hábito *(bhavana)* o ejercicio del alma;

dharma: predispone el *atman* a la beatitud o a la liberación;

adharma: su contrario.

Algunos añaden también a estos *guna:*

el *adrsta,* o fuerza responsable del orden cósmico, que en su cuadro regula infaliblemente la maduración del karma de las criaturas.

3. *Karma* — inherente a la sustancia:

movimiento: hacia arriba, hacia abajo, contracción, expansión, movimiento en sentido general.

4. *Samanya* — generalidad o género, elemento de identidad, más allá de los caracteres diversos, por ejemplo, entre vacas de distinto color; puede ser inherente a la sustancia, a la cualidad y al movimiento;

5. *Visesa* — diversidad, que se manifiesta en las diferencias de nuestras percepciones, y que supone diversidad en los átomos, sin que dependa tan sólo del cambio de disposición y colocación de los elementos.

6. *Samavaya* — inherencia entre dos cosas diversas: por ejemplo, sustancia y cualidad, causa y objeto, que, con todo, se hallan inseparablemente unidas; por esto es distinta del *samyoga,* que puede tener lugar entre cosas idénticas y no es definido.

En los tratados posteriores se añade una séptima categoría, es decir, la no existencia *(abhava)*. Ésta es cuádruple:

a) la no existencia de una cosa antes de su producción;

b) la no existencia, por destrucción, de una cosa después de haber existido;
c) la negación recíproca;
d) la negación absoluta.

Las categorías del Nyaya son dieciséis:

1. *Pramana* — medios de conocimiento exacto, necesarios para poner fin a los conocimientos falsos o errores *(mithyajnana)* y, por consiguiente, para obtener la liberación:

pratyaksa — percepción directa; *anumana* — inferencia; *upamana* — analogía; *sabda* — testimonio digno de fe.

2. *Prameya* — objeto del conocimiento exacto:

atman, cuerpo, sentidos, objeto de los sentidos, intelecto *(buddhi)*, mente *(manas)*, esfuerzo *(pravrtti)*, defectos *(dosa)*, nacimiento, experiencia de placer y dolor, liberación, (es decir, el complejo psicofísico en cuanto tiende a la salvación, pero que queda en el devenir cósmico si no conoce y actúa la verdad).

3. *Samsaya* — duda:

cuando, siendo posibles dos alternativas, se desea llegar a la certeza sobre una de ellas.

4. *Prayojana* — intención:

es aquel objeto por cuya obtención o por cuya evitación actúa el hombre.

5. *Drstanta* — ejemplo:

una cosa conocida y sobre la que todos, desde el sabio al hombre sencillo, están de acuerdo.

6. *Siddhanta* — tesis:

aceptada por todas las escuelas; aceptada por algunas y refutada por otras; cuando es admitida, lleva consigo otras implicaciones necesarias; aceptada con el fin de discutirla lógicamente y, por consiguiente, refutadas para demostrar su falsedad.

7. Razonamiento silogístico compuesto de cinco términos:

pratijna o premisa; *hetu* o razón; *udaharana* o ejemplo negativo y positivo; *upanaya* o aplicación del ejemplo al argumento que se debate; *nigamana* o conclusión.

8. *Tarka* — hipótesis.
9. *Nirnaya* — determinación.
10. *Vada* — discusión.
11. *Jalpa* — disputa.
12. *Vitanda* — argucias.
13. *Hetvabhasa* — errores lógicos.
14. *Chala* — simulación.
15. *Jati* — refutación insubsistente.
16. *Nigrahasthana* — puntos débiles.

VII

LA MIMAMSA

Orígenes y literatura

Los sacrificos realizados según las prescripciones védicas, descritos, hasta en sus mínimos detalles, en la vastísima literatura de los *Brahmanas,* dieron lugar a esmeradas exégesis, cuyo éxito es fácil explicarse si se recuerda que la vida hindú se hallaba regulada, en gran parte, por esta ritualística. Aunque, con el progreso de los tiempos, los dioses védicos perdieron fuerza y prestigio, a causa del afianzamiento de las corrientes religiosas autóctonas, los mandamientos védicos conservaron íntegra su eficacia respecto a los sacramentos que acompañaban el nacimiento, la entrada en sociedad, el matrimonio y la muerte. Por otra parte, no todos aceptaban el durísimo camino de la renuncia, a cuyo término se abría sólo un indistinto nirvana o aguardaba la desaparición como persona y como alma, la disolución en una indiscriminada e indefinida realidad y el aislamiento en una lucidez inmóvil, indiferente e inconsciente. Por esto se tiene, poco más o menos, la impresión de que en la Mimamsa se continuaron algunas de las más genuinas tradiciones védicas y arias, las cuales, sin embargo, no siempre pudieron resistir ante el encanto de las ideas religiosas y filosóficas que, germinando a partir de otras tradiciones y corrientes, se propagaban poco a poco.

El contenido filosófico de esta literatura litúrgica es originariamente secundario respecto al ritualístico, que constituye su

parte esencial, y que crece y se desarrolla lentamente como resultado de una necesaria actualización. La preocupación más propiamente especulativa no asume una forma precisa antes del período comprendido entre los siglos VII-VIII, con Kumarila y Prabhakara, pero los motivos esenciales habían sido codificados desde mucho antes. La tradición védica se había escindido en dos grandes ramificaciones: por una parte, la corriente mística y gnóstica, que cifraba la salvación en el conocimiento del Brahma, desembocará en el Vedanta; por otra, la liturgia de los *Brahmanas,* centrándose en el sacrificio, conduce a la Mimamsa o Karma-Mimamsa, «la Mimamsa del acto ritual», llamada también Purva-Mimamsa, la primera Mimamsa, opuesta a la Uttara-Mimamsa, la otra Mimamsa, es decir, el Vedanta.

La primera Mimamsa se expone en los *Mimamsutra* atribuidos a Jaimini, a los que probablemente precedió la obra de otros diascevastas, como puede inferirse de las abundantes referencias que se encuentran aquí y allá en aquella recopilación. Ni siquiera en este caso podemos decir con certeza cuándo tuvo lugar tal redacción; según la opinión general, los *Mimamsutra* se redactaron entre el 200 a. de C. y el 200 d. de C. Pronto fueron comentados en una vasta exégesis, aunque la mayor parte de los comentarios se ha perdido; entre ellos sobresale el de Sabara, escrito en época imprecisa (¿siglo V?). El *Sabara-Bhasya* representa la *summa* de la Mimamsa y el punto de partida de los sucesivos expositores y glosadores: entre éstos son dignos de consideración, como he dicho antes, Kumarila y Prabhakara, porque precisamente en sus obras encontramos un contenido filosófico de notable importancia; según algunos, el segundo debió de ser un discípulo del primero, pero este extremo no está claro, ya que teorías semejantes a las suyas son refutadas por Kumarila.

Las obras principales de Kumarila (finales del siglo VII o principios del VIII) son el *Slokavartika* (comentario en versos del primer capítulo del *Sabara-Bhasya*), que a nuestro juicio es la obra que ofrece mayor interés, y el *Tantravarttika;* este tratado y la *Tuptika* explican juntamente las restantes secciones de la misma obra y, por tanto, tienen un contenido más bien litúrgico.

Prabhakara (¿siglo VII?), en cambio, es el autor de la *Brhati,* comentada después por Salikanathamisra (siglo VIII), tanto en la *Rjuvimala* como en la *Prabkaranapancika.* No resulta oportuno insistir aquí acerca de los posteriores intérpretes del sistema; recordemos tan sólo a Mandana-Misra (siglo VIII), autor del *Vidhiviveka* y de la *Mimamsanukramani,* y a Parthasarathimisra (¿siglo XIV), sutil y fecundo expositor del pensamiento de Kumarila, y autor de la *Sastradipika* y de la *Nyayaratnamala.* Aunque la literatura Mimamsaka se reduzca también a glosas, comentarios y epítomes, no han faltado intentos de actualización, favorecidos, incluso, por el contraste entre las dos corrientes de los Prabhakara y de los Bhatta, que prevalecieron durante mucho tiempo. Ya en el siglo XVIII, Vedantadesika, en su *Sesvaramimamsa,* obra en la que critica tanto a Kumarila como a Prabhakara, busca un acercamiento con el Vedanta. Con Khandanadevamisra (entre los siglos XVI-XVII), sobre quien pesan mucho las influencias de la nueva escuela de lógica fundada por Gangesopadhyaya, comienza un nuevo período, el período reciente de la Mimamsa, que, precisamente por analogía con cuanto sucedía en la escuela de lógica, se llamó la nueva corriente, *Navinamata.* Khandanadeva refuta no pocas veces tanto a Kumarila como a Prabhakara, llamados, junto con otros autores, «los antiguos». Pero, de hecho, la novedad es puramente formal, es decir, se resiente de la sutileza y cavilosidad escolástica de la escuela lógica de Navadvipa. Por esta razón, las obras de este autor, *Bhattakaustubha, Bhattarahasya* y *Bhattadipika,* resultan de comprensión más bien difícil para quien no domina a fondo los tecnicismos y el método de los epígonos de Gangesa. Un buen sumario es el *Manameyodaya* de Narayana (¿siglo XVI?).

La doctrina

Este sistema — decía — vuelve a los Vedas y a la concepción del mundo que aquéllos exponen, y se enlaza con ellos, pero sin impulso místico y sin poesía. Acertadamente, algunos lo han definido como un pragmatismo litúrgico; sobre el me-

canismo físico y moral domina, soberano, el *karma,* no sólo entendido, según el modo común, como acto moral, sino, sobre todo en el sentido ritual, como acto litúrgico: el universo y el hombre son regidos por el sacrificio. De cada momento formal del rito, cuando se realiza según las reglas, se obtiene un resultado parcial, que, sumándose con los otros resultados parciales del acto sacrificante, se transforma en un resultado complejo y global. El rito conduce al propio fin de manera puramente mecánica; el sistema no admite en la ordenación del universo ninguna intervención divina, por el hecho mismo de que no existe un Dios creador y destructor del universo. La refutación que la Mimamsa hará del concepto de Dios creador y regulador del karma es muy semejante a la de los jainistas y los budistas. Las divinidades de que hablan los Vedas no gozan de la oblación del sacrificio, no tienen cuerpo, no conceden recompensas o favores, por lo que sólo son medios, un puro nombre expresado en caso dativo para inducir al sacrificio mismo.

La Mimamsa comparte con el Vaisesika y el Nyaya una concepción realista del universo: las cosas que caen bajo los sentidos son reales. La posición vedántica y la del Mahayana resultan absurdas para los mimamsakas.

Fuera de la materia, que se organiza en diversos aspectos y formas, existen almas, innumerables y eternas, que transmigran de un cuerpo a otro para expiar los resultados de las acciones realizadas, hasta tanto que el acto del sacrificio no haya eliminado por completo el residuo kármico. En efecto, este sistema, como ya hemos dicho, no se halla recorrido por ningún calambre místico. La renuncia y la devoción no sirven de nada. Sólo el rito cancela el *karma* y separa el alma del cuerpo, interrumpiendo el ciclo samsárico. La liberación no es consecuencia de la supresión de una ignorancia, como en el Vedanta. Es más bien la absoluta interrupción del *dharma* y del *adharma,* es decir, del proceso kármico dirigido tanto hacia el mal como hacia el bien, porque incluso el bien que se hace con la esperanza de la recompensa, en esta o en la otra vida, mantiene siempre al hombre ligado a la existencia. Para la liberación se requiere la supresión completa del karma. Como se ve, se eliminan tanto el antiguo mandamiento (*svargakamo juhuyat:* «quien

pretenda conseguir el cielo, sacrifique») como, en general, toda la concepción de los mismos Vedas, que prescribían el sacrificio como un medio necesario para conseguir fortuna en esta vida y bienaventuranzas celestiales. La liberación se obtiene cuando se ha logrado detener, a causa de la abstención del acto prohibido, la afluencia del pecado, y se han realizado los *nitya-karma,* los sacrificios prescritos por los Vedas. Del mismo modo debe suprimirse el impulso hacia nuevas existencias al no celebrarse los sacrificios dirigidos a procurar recompensas agradables, *kamyakarma,* experimentables en la vida. En el estado de salvación, el alma, incapaz ya de experiencias al no estar ya unida al complejo psicofísico, queda eternamente en una condición de conocimiento potencial, privada de cualquier contenido.

El alma, en efecto, según la Mimamsa, no es inteligente: su inteligencia es adventicia. El alma adquiere su verdadero estado de absoluta, inmóvil e indiferente pureza en los momentos de profundo sueño.

Por consiguiente, la Mimamsa ha quedado, sobre todo, como una severa y austera disciplina y como una teoría del sacrificio precisa, minuciosa y sutil. Como dice el *Mimamsa-bhasya* (vol. II, pág. 14, Adhyaya IX - I Parte com. del sutra):

«No es verdad lo que han dicho los que se oponen al sistema, de que Dios es quien estimula el sacrificio; en cambio, nosotros afirmamos que el estímulo esencial para tal sacrificio es el objeto del mismo sacrificio, es decir el *apurva* o fuerza invisible que se libera por el acto ritual. ¿Y por qué afirmamos esto? Porque deriva de la palabra de los Vedas. En efecto, el estímulo que induce al sacrificio no puede ser distinto de lo que produce un fruto; y el conocimiento cierto de lo que produce el fruto está basado en las palabras del Veda, mas no puede obtenerse ni de la percepción directa ni de otro medio de conocimiento. Y la palabra del Veda dice precisamente que el fruto es producido por lo que se denota con la raíz que indica "sacrificar", y no por la divinidad... Alguno podría objetar que la raíz "sacrificar" indica una acción que implica una sustancia y una divinidad, es decir, una sustancia que debe ser ofrecida a una divinidad. Esto es verdad, pero constituye un hecho que la

divinidad es considerada como un factor secundario; en efecto, tanto la sustancia como la divinidad ya están realizadas, mientras que el sentido de la raíz "sacrificar" se refiere a lo que debe realizarse; más aún, cuando una cosa realizada y una cosa que se ha de realizar se enuncian juntas, la cosa realizada se designa en cuanto sirve a la que se ha de realizar. Por esta razón decimos que la divinidad no es el estímulo del sacrificio. Hay quien afirma que, en los mandamientos védicos, la divinidad es lo que se tiene *in mente*, incluso más que el sacrificio, que, no obstante, no deja de tenerse *in mente*. Nosotros no negamos que la divinidad sea una cosa que se tenga *in mente* (en aquellos mandamientos); en efecto, de la misma construcción del período se desprende, cuando la palabra que designa la divinidad va unida a un afijo nominal o está en dativo, que la divinidad es lo que está *in mente;* pero en virtud de la misma construcción del período resulta que el fruto del sacrificio está en conexión con el sentido implícito de la raíz: sacrificar. En fin, los Veda testimonian que el instrumento para conseguir aquel fruto no es la divinidad, sino el mismo sacrificio. Y aunque se sabe que el sacrificio va dirigido a alguna divinidad, no por ello se excluye que el sacrificio sirva para producir aquel fruto; y este fruto es el fin que el hombre se propone; el fin que el hombre se propone es el motivo de nuestros actos, no el de los dioses, y nosotros jamás nos moveríamos a obrar si sólo fuéramos estimulados por la divinidad...

»Por lo tanto, el estímulo para el sacrificio es lo que produce un fruto, y por este motivo concluimos diciendo que el estímulo del acto ritual es precisamente el objeto del mismo sacrificio.»

Pero, ¿cómo se puede estar seguro de que el acto del sacrificio tenga tan infalible eficacia? Los Mimamsaka apoyan toda su certeza en los Vedas, considerados como la autoridad máxima e irrefutable, pero esta autoridad no deriva del hecho de que los Vedas sean la revelación de Dios; no pueden ser revelados por Dios, porque, como se ha visto, Dios no existe. Los Vedas son eternos, existen *ab initio*. Para resolver el difícil problema, los Mimamsaka recurren a sutilezas extremas. Los vedas son palabras, es decir sonidos, pero toda palabra, en cuanto sonido, es doble: la palabra articulada y la palabra eterna, soporte de

aquélla; ésta existe omnipresente en su eternidad, y la articulación no hace más que manifestarla; la evoca, por así decirlo, sucediendo algo así como con la luz que ilumina un objeto: no lo produce, sino que lo hace visible. Toda palabra que pronunciamos está basada en el sonido eterno, del que ella es la expresión perceptible. Si no fuera de este modo, cuando diversas personas pronuncian la misma palabra, por ejemplo la palabra «vaca», sus singulares y distintas dicciones deberían ser reales todas ellas, es decir, existirían otras tantas palabras diferentes, y sería imposible sostener que siempre se ha dicho la misma palabra. Por esto, la «vaca», de hecho, no es producida cuando la pronunciamos, sino sólo revelada por la articulación; sólo así puede explicarse que, siendo pronunciada en distintos lugares, y en tiempos diferentes y por distintas personas, conserve siempre su significado, y el sonido así articulado suscita siempre e infaliblemente aquella idea particular. Por lo cual los nimamsaka concluyen, con la más firme y obstinada afirmación que religión alguna haya propuesto jamás sobre la autoridad de sus escrituras, que los Vedas son la fuente y el criterio de toda verdad. Los Vedas son el canon, la ley, pues proporcionan los esquemas definidos, ciertos y fijos para todos los actos. La autoridad de los Vedas, en efecto, no concierne tanto a la existencia de las cosas como al mandamiento o mandato sobre un acto particular y el modo de realizarlo o la necesidad de evitarlo.

Además de a la autoridad de los Vedas, podemos recurrir del mismo modo a la autoridad de la persona digna de fe, cuya certeza, no obstante, se diferencia de la de las escrituras, porque ésta es de suyo eterna y, por consiguiente, no deriva ni de la percepción ni de la inferencia, mientras que la primera se basa necesariamente sobre estos medios o en precedentes experiencias. Por otro lado, todo nuestro conocimiento, como se verá mejor en seguida, tiene en sí mismo su propia validez. Dadas las circunstancias específicas en las que solamente un conocimiento particular es posible, el conocimiento nace por su propia virtud, obteniendo de sí mismo el criterio de su propia validez, y nos guía oportunamente a una ación. En suma, el conocimiento se presenta como una certeza indiscutible, en cuanto posee

una propia e intrínseca validez, de manera que no tengamos ninguna necesidad de demostrarla; esta validez suya reside en las causas del mismo conocimiento. En el caso contrario, se caería en un *regressus ad infinitum;* en cambio, se deberá recurrir al razonamiento, para demostrar la falsedad de un conocimiento, siempre que se produzca la duda de que no sea verdadero. En una palabra, el razonamiento sirve para un fin puramente negativo, para alejar la duda o la falsedad, no sintiéndose ninguna necesidad de él en lo que respecta al conocimiento real. A propósito de esto, los adversarios les recuerdan la existencia indudable de conocimientos erróneos, y así, acerca de este problema, sobre el que pronto volveremos, se suscitaron enconadas discusiones, no sólo entre los seguidores del Nyaya y de la Mimamsa, sino incluso entre los mismos Mimamsaka, los cuales sostenían dos opiniones diferentes, según la divergencia de Kumarila y Prabhakara; y no sólo sobre este punto, sino respecto a otros muchos aún, como, por ejemplo, acerca del número de los medios de conocimiento, que, para Kumarila, incluyen la no percepción *(anupalabdhi)*, a la que Prabhakara le negaba el valor de medio autónomo, de la misma manera que le negaba a la no existencia *(abhava)* el carácter de categoría separada. Asimismo se hallan divergencias notables entre los dos maestros sobre el origen y el carácter del conocimiento verbal, es decir, acerca de si las palabras tienen un sentido consideradas aisladamente, o sólo en cuanto están unidas en un juicio.

VIII

EL VEDANTA

Orígenes y literatura del Vedanta monístico

Los sistemas que hasta aquí hemos considerado parten, a excepción del Mahayana, de una concepción realista del mundo; no se puede negar la existencia objetiva de lo que vemos en torno a nosotros y experimentamos; aunque no siempre estamos en disposición de establecer hasta qué punto y con qué exactitud nuestra percepción o experiencia reproducen lo que nos revelan, no cabe duda de que este contenido de la experiencia es un dato real. El Budismo del Gran Vehículo es — repitámoslo — el único sistema que, modificando poco a poco la propia posición inicial, llega a una negación de la realidad objetiva de nuestras representaciones, sosteniendo que todo cuanto aparece es un juego de imágenes, o una construcción de nuestra imaginación, y que el ser es el punto-instante o el absoluto indiscriminable, el puro pensamiento o el vacío.

De un modo análogo, para el Vedanta lo únicamente real es el inefable e indefinible Brahma o Atman; el mundo de las experiencias es ilusión. Tanto para un sistema como para el otro, el punto crucial está en la dificultad de explicar qué relación existe entre el absoluto cuerpo del Buda — quididad *(Tathata)*, vacío *(Sunya)*, o Brahma — y el juego de ilusiones o de vanas apariencias que es el mundo. Vivas luchas se entablan precisamente entre las escuelas que tienen entre sí mayor

número de elementos en común, como si las analogías y semejanzas hicieran a sus representantes inquietos y celosos. Y por esta razón se combaten con dureza el Vedanta y el Budismo mahayánico, lo que no obsta para que se adviertan muchas interferencias entre uno y otro. En la primera hora del Vedanta sistemático, el comentario de Gaudapada a la *Mandukya-upanishad* (el *Yoga-vasistha* es mucho más tardío) contiene indudables influencias del pensamiento mahayánico, que abordan la sustancia del pensamiento y se traslucen en idéntica expresión verbal. En el mismo Sankara, uno de los más grandes sistematizadores de las escuelas, tanto resuena, al parecer, el pensamiento budista (en especial en el capítulo cuarto), que, en la India, algunos de sus rivales dijeron de él que era un Budista con sordina *(pracchanna-bauddha)*. Algunos exégetas más tardíos, como Sriharsa y Citsuka, descubren, en cambio, resonancias de la dialéctica de Nagarjuna.

Así pues, el Vedanta parte de algunos Upanishads. Fue codificado en los *Brahmasutra* o *Vedantasutra* atribuidos a Badarayana. También en este caso encontramos las mismas incertidumbres acerca de las fechas que hemos lamentado en lo que respecta a los otros *sutra.* Dado que en los *Vedanta-sutra* se da noticia de teorías budistas bien definidas, parece lo más indicado situar su redacción en el siglo III d. de C. Naturalmente la fecha tiene un valor aproximado, y no excluye que en los *sutra* se hayan introducido interpolaciones. Esta codificación esquemática representa el punto de partida de uno de los sistemas hindúes más vitales, sistema que ha sido discutido, glosado y compendiado en una larga serie de comentarios, así como expuesto en obras independientes de distinto volumen y valor.

Esta literatura parte de modo natural de la formulación sintética contenida en aquellos *sutra,* y presume proponer su exacta interpretación. De hecho, sin embargo, pronto se perfilaron diversos modos de entender las implicaciones de las breves sentencias, lo que dio como resultado que el Vedanta se dividiera en varias ramificaciones, que se enfrentaron en dura y mutua pugna: por una parte, y considerando tan sólo las direcciones más significativas y notables, se dio el *Advaita,* el monismo absoluto, y por otra, el *Visistadvaita,* o monismo diferenciado,

con muchas variantes intermedias, que van de las escuelas *Dvaita,* dualistas, a las del *Bhedabheda* de la identidad en la diferencia, entendiéndose, respectivamente, por monismo o dualismo la existencia de un principio único o la diferencia entre el alma humana y el absoluto. En efecto, las escuelas se distinguen por su diferente modo de entender las relaciones entre el mundo y el yo, entre el *atman* individual, por una parte, y el *atman* universal, por otra. Unos consideran el yo individual como una subsunción errónea, como el Uno representándose en una falsa multiplicidad; otros admiten el yo individual, pero como un reflejo de aquel Uno. Otros, en fin, le atribuyen a este yo una existencia propia, aunque partícipe del ser de aquel Uno, e imaginan que la liberación no es una fusión despersonalizada con el Uno, sino eterna contemplación de la gloria de Dios reflejada en el paraíso.

Por consiguiente, es natural, dada la multiplicidad de las direcciones y la difusión de las escuelas, que la literatura vedántica sea vastísima. El expositor más antiguo del Vedanta, pero independiente de los *Brahmasutra* de Badarayana, es Gaudapada, a quien hemos aludido con anterioridad. Su obra se ha conservado. Fue maestro de Govinda, quien, a su vez, lo fue de Sankara. En cuanto a las fechas, son inciertas: si Sankara vivió sobre poco más o menos a finales del siglo VIII, la existencia de Gaudapada debería haber transcurrido hacia comienzos del mismo siglo. Gaudapada parte de un *Upanishad,* la *Mandukya;* y escribe la *Mandukyakarika,* en la que el influjo del pensamiento budista resulta evidente, tal como ya hemos dicho. El *sunya,* «el vacío» nagarjuniano, es identificado con el Uno, y todo lo que deviene en el espacio y en el tiempo, el yo y lo que al yo pertenece, es ilusión, como la de quien percibe en el suelo, en la oscuridad de la noche, una cuerda arrollada y la toma por una serpiente.

Continuando una larga tradición anterior que las investigaciones modernas están sacando a la luz, Sankara (788-820 aproximadamente) parte de Gaudapada y de Govinda, y lleva a cabo, no sin incertidumbres y lagunas, la clásica sistematización del Vedanta monístico *(advaita),* expuesta tanto en comentarios a los principales *Upanishads* como en el poderoso comen-

tario a los *Vedantasutra. Sarirakabhasya* es el título de esta última obra, considerada con acierto como una de las más firmes del pensamiento hindú.

Anandagiri, seguidor de Sankara, escribió sobre el *Sarirakabhasya* una exégesis llamada *Nyayanirnaya;* su ejemplo fue seguido por un condiscípulo llamado Govindananda, que compuso la *Ratnaprabha.* Vacaspatimisra, el versátil y prolífico autor que tomó como argumento de sus estudios los principales sistemas de la India, compiló otro célebre comentario, la *Bhamati,* glosado por Abalananda (1247-1260) en el *Vedanta-Kalpataru,* obra que luego, a su vez, había de ser glosada por Appaya Diksita (sobre el 1600) en el *Vedanta-Kalpataruparimala.* Otro comentario sobre el *Bhasya* fue escrito por un tercer discípulo de Sankara, Padmapada, quien compuso la Pancapadika, que con tal motivo llega hasta el IV° *sutra.* Prakasatman (1200) glosó su obra en el *Pancapadikavivarana.*

Además de estas obras que se suceden en cadena partiendo unas de las otras, hay algunos epítomes o elaboraciones particulares del pensamiento de Sankara, que se diferencian de aquéllas en que son tratados más sistemáticos de lo que podía serlo el desarrollo de una exégesis condicionada a un texto.

Entre estas obras, una de las más célebres es la *Naiskarmyasiddhi* de Suresvara (800), discípulo directo de Sankara; no menos conocido es el *Samksepasariraka* de Sarvajnatvamuni (900). En el siglo XII, Sriharsa componía una de las obras más elaboradas y difíciles del Vedanta sankariano, el *Khandanakhandakhadya,* comentado por Citsuka en uno de los tratados más sutiles de la dialéctica vedántica. Madhava, a su vez, escribía el *Jivanmuktiviveka,* que trata de la salvación. Sigue el período de los manuales orgánicos: la *Vedantaparibhasa* de Dharmarajadhvarindra (¿siglo XVI?), comentada por el hijo del autor en la *Sikhamani,* el *Advaitasiddhi* de Madhusudana Sarasvati (siglo XVI), que inspiró varios comentarios, y, en fin, el *Vedantasara* de Sadananda (siglo XVI), popularísimo epítome del sistema. Del examen de esta vasta literatura se desprende que el sistema sufrió, en el transcurso de su larga vida, una notable evolución, y que, poco a poco, ciertas posiciones, no bien definidas todavía en Sankara, fueron aclaradas más adelante y,

sobre todo, que la terminología se definió paulatinamente con más precisión.

El Vedanta de Sankara

Ya hemos visto cómo poco a poco se fue modificando la visión de la vida tal como ésta es descrita o aparece en los Vedas, y cómo los *Upanishads,* aun considerándose el epílogo de la literatura védica, juzgaron la vida con otro criterio y bajo otra luz, menos alegre, dominada por las tristes vicisitudes de sus mutaciones. Lo que cambia no es; por consiguiente, ¿qué realidad se esconde bajo este perenne fluir y morir? Por estos caminos de investigación, algunos pensadores descubrieron que lo real, que nunca cambia, omnipresente aunque no se revele a los ojos del hombre vulgar, es el *Brahma* o *Atman,* el alma cósmica, que es luz y conciencia. Nada existe sin o fuera de él; es el sustrato y la razón de todo. En este nivel se planteaba el problema del contraste entre este yo universal y el mundo: ¿qué relación media entre aquel ser y este devenir en el que nos vemos arrastrados, y qué valor puede atribuirse a éste si sólo aquél es real? Además, ¿cómo nace el devenir, que es, por consiguiente, ilusorio? Problemas todos ellos que los *Upanishads* habían planteado, pero no resuelto. Con súbitos relámpagos de pensamiento, habían abierto nuevas vías a la especulación hindú: sus vaticinios, como dijimos antes, eran anticipaciones de la búsqueda filosófica, pero no tenían, al igual que la visión de los poetas o el éxtasis de los místicos, organicidad ni justificación racional.

El pluralismo del Budismo antiguo había comenzado negando el yo, y había reducido la experiencia a un flujo de elementos independientes. Luego, en el Mahayana, superó este realismo inicial negándole toda consistencia al devenir: la realidad es indefinible, el «vacío», según Nagarjuna, o la conciencia indiferenciada, según los Yogacara. El mundo de la experiencia se disolvía bajo su dialéctica implacable. El Vedanta vuelve a los *Upanishads,* y lo hace con el vigor de la madurez lógica

que había alcanzado el pensamiento después de siglos de investigación; combate el Budismo porque éste negaba el *atman,* pero obtiene provecho de su dialéctica. Gaudapada se sirve de ella con habilidad para negar el mundo de la experiencia y para demostrar la contradictoriedad de todos los conceptos. Sankara parte del Uno, el Absoluto o *Atman,* y le contrapone como no ser, como ilusión *(maya),* como ignorancia *(avidya),* el mismo mundo de la experiencia. Dos son las categorías: ser y no ser, *atman* y no *atman.*

El cometido de Sankara fue notablemente distinto al de los comentaristas de los otros sistemas. Éstos interpretaban un pensamiento que los *sutra,* en cierto modo, ya habían codificado en forma definitiva, o que, al menos, había adquirido ya una formulación precisa.

Para el Vedanta, el caso era distinto y mucho más difícil. Ante todo, estos *sutra* se podían prestar a interpretaciones discordantes, como demuestra, por lo demás, la variedad de las tendencias que inspiraron, todas las cuales partían por igual de la misma fuente, y sostenían que eran sus fieles intérpretes. Algunos anteriores a Sankara proponían vías diferentes de las señaladas por él. Y del mismo modo era preciso poner de acuerdo los *sutra* con la literatura upanishadi, que no era ni orgánica ni homogénea, y esto no sólo porque no había en ella ni asomo de sistema, sino, sobre todo, porque, nacida en diversas escuelas y redactada en tiempos distintos, había sufrido la influencia de corrientes especulativas siempre nuevas. No carecía de contradicciones y, además, con frecuencia seguía una vía diferente a la señalada por los *Vedas* y los *Brahmanas,* motivo éste de la objeción más grave que se les hizo, lanzada contra ellos por los Mimamsaka. Los *Vedas* y los *Brahmanas* no habían especulado sobre el *Brahma* y sobre el *Atman,* sólo contenían mandamientos sobre lo que se debía hacer. No expresaba juicios acerca de la existencia de las cosas *(siddhartha-vakya),* lo cual, en cambio, constituía el argumento principal de los *Upanishads.* Por este motivo, el cometido de Sankara no podía limitarse al de un simple comentarista, sino que debía defender la autoridad de los *Upanishads* y dar homogeneidad a sus discordancias, al menos aparentes, encontrar en ellos las mismas ideas que los

Sutra habían codificado, y justificar con su revelación los fundamentos de su propio sistema.

En la revelación de los *Upanishads,* dice en sustancia Sankara, se halla contenida toda la verdad. La razón no sirve para descubrir la verdad, sino más bien para demostrar la legitimidad de aquella revelación y la coherencia lógica de sus observaciones. La verdad, apenas descubierta, produce un inmediato cambio de planos, en el sentido de que desaparece lo que no es verdad. Esta verdad es *Brahma* o *Atman,* el Absoluto, lo Real, el puro ser. Lo que aparece y deviene, nuestra personalidad, las imágenes, voliciones y sensaciones de que está entretejida la vida son ilusión *(maya)* o ignorancia *(avidya). Maya* es toda la experiencia, este trocar erróneamente el complejo psicofísico y sus cualificaciones por aquel Uno incualificable. Las mutaciones y el devenir ilusorio son impuestos falsamente a la realidad inmutable, al Yo Absoluto, puro ser y puro pensamiento.

Puesto que el Yo es la única realidad revelada por los *Upanishads,* todo lo que no es este Yo es no ser, es lo no real. Semejantes afirmaciones son un postulado de aquella revelación, no la conclusión de una demostración racional. Sankara no demuestra este punto porque está definido en la revelación upanishadi. La relación entre ser y *maya* es paradójica, ya que se trata de una relación entre lo que es y lo que no es; no puede existir vínculo entre lo uno y lo otro, porque todo contacto presupone una modificación, y no puede hablarse de modificación del *Atman,* dado que, por definición, es el Uno, inmutable. Por consiguiente, esta relación se demuestra con ejemplos: viendo brillar algo en la noche, tomo por plata lo que es una simple concha, o bien, entreviendo en la oscuridad algo enrollado, me imagino que es una serpiente, y me asusto, cuando en realidad se trata de un rollo de cuerda. El *Atman* corresponde a aquella concha o a aquel pedazo de cuerda: mi error en cuanto a las imágenes de plata o de serpiente que se han suscitado en mí, en aquella situación particular, es *maya.* Naturalmente, ésta existe asimismo como imagen hasta que, como resultado de haber descubierto yo la verdad, desaparece. Ahora bien, si esto no sucede, la *maya* dirige mis pensamientos, provoca en mí el deseo

de inclinarme y de recoger aquel pedazo de plata, suscita el miedo a la serpiente y me induce a huir: determina, en suma, mi conducta. Estas imágenes ceden cuando me percato del error. Sin embargo, mientras permanezco en el error, éste existe para mí y yo me muevo en él.

Así, en virtud de la *maya*, el Uno aparece múltiple, reflejado en un número infinito de «yo» particulares, que son imposiciones o suposiciones falsas. Pero, en realidad, desaparecen apenas brilla la autoconsciencia del Yo único.

La apariencia máyica que llamamos mundo, dirán los sucesores de Sankara, está fuera de las categorías tanto del ser como del no ser. No se puede decir que es, ya que, apenas surge la luz de la verdad, desaparece; tampoco puede decirse que sea lo que no existe, porque aparece como existente mientras dura la ignorancia *(avidya)*; es, por tanto, una categoría en sí. Es indecible *(anirvacaniya)*, sólo puede compararse al estado onírico, en el que se suceden las imágenes, vivas o descoloridas, y que mientras duran, son vividas enteramente por nosotros, desapareciendo después en el estado de sueño profundo con el que precisamente se compara el retorno a Brahma.

El mundo, en efecto, es *como* un sueño. Pero no es propiamente un sueño, en cuanto que las experiencias que tengo en el sueño son contradichas por las experiencias del estado de vigilia, las cuales tienen una eficiencia que las articula y las hace válidas mientras no son disipadas por la luz de la verdad. Hay tres modos de ser. Ante todo, un ser puramente precario, que dura mientras es percibido *(pratibhasikasatta)*: es el de las imágenes del sueño y de las experiencias ilusorias; después existe el infinito campo de la experiencia empírica *(vyavaharikasatta)*; en último lugar, la experiencia de la suprema realidad *(paramarthasatta)*, que es identificación con el Brahma.

¿Cómo se determina el error? Nada se aclara respecto a esta cuestión: se acaba diciendo, como habían afirmado los budistas de la maculación de la conciencia cósmica, que no tiene principio, pero que tiene fin. Desde el punto de vista convencional, Isvara, Dios, crea el juego de la ilusión cósmica, pero, de hecho, ni siquiera Dios creador está fuera de la esfera máyica: en realidad, no existe ni creación, ni creador, ni cria-

turas. La *maya* es una libertad mágica que existe en Brahma, del mismo modo que el poder de quemar está inherente en el fuego; en virtud de la *maya,* él oculta su propia esencia y se proyecta en una multiplicidad aparente que le hace parecer distinto de lo que és, es decir, como mundo o yo singular. Esta libertad mágica *(maya)* o nesciencia *(avidya)* no es una realidad autónoma (de otro modo se caería en un dualismo como el Sankhya), no tiene existencia propia; configura el no yo, y su sostén *(asraya)* es lo real. Esta libertad mágica o ignorancia, que, por tanto, tiene la propia base en el Ser, es la causa material del universo, y es llamada por algunos autores *natura naturans (prakrti),* término propio — como se ve — del Sankhya. Una vez que se despierta, todo se desarrolla y deriva a partir de ella, en virtud de la ley evolutiva *(parinama)* que hemos indicado al hablar de la ley de causalidad cuando el Sankya, y que postula la preexistencia del efecto en la causa. De aquí que, en el acosmismo vedántico, el punto crucial siempre estribara en explicar cómo la intervención de la libertad mágica no rompe el monismo del sistema y no introduce ningún dualismo en él. Pero, de hecho, una ley distinta opera en el proceso cósmico. Por una parte, en el ámbito de la nesciencia y de la *maya,* se da la ley de causalidad evolutiva *(parinama);* por otra, el universo, en su imaginario aparecer, se halla, con respecto al ser, en relación de *vivarta,* es decir, como manifestación de formas ilusorias y contradictorias del Uno indiscriminado e inmutable. Este universo coincide con la nesciencia, la cual produce una falsa imposición *(adhyasa, adhyaropa),* en virtud de la cual se toma por *atman* aquello que no lo es, y viceversa.

Lo que acabo de resumir es un esquema genérico del sistema que se ha venido configurando lentamente y dividiéndose en direcciones particulares, incluidas todas bajo la denominación común de Vedanta, pero, de hecho, es notable el desacuerdo entre ellas sobre puntos esenciales. No hay duda de que media gran diferencia entre Gaudapada, en el que, como podemos ver, está fresca y viva la presencia del idealismo budista, y el acosmismo de Sankara, el cual tuvo seguidores y rivales: aquéllos, paulatinamente, hacen cada vez más explícito su pensamiento, y éstos le acusan de haber desnaturalizado el sentido de los

sutra, que sostienen que el mundo es evolución *(parinama)* del Uno; pero es un hecho que en Sankara no se encuentra la palabra *vivarta.*

Las escuelas de Ramanuja y Bhaskara

Ramanuja es el fundador del *Visistadvaita,* es decir, el monismo indiferenciado. Nacido en la India meridional, en Bhutapuri, quizá hacia finales del siglo XI, fue la suya una vida laboriosa y larga (según la tradición, llegó a cumplir los cien años). Educado en su juventud bajo la influencia del pensamiento sankariano, que aprendió en Kanchi, en la escuela de Yadavaprakasa, a medida que se acentuaba la originalidad de su pensamiento, se alejaba de aquel sistema. Ejerció gran influencia sobre él Yamunacarya, ardiente seguidor de las escuelas vaishnavitas. Tras retirarse a la vida ascética, Ramanuja inició su *magnum opus,* el *Sribhasya,* un amplio comentario dirigido a interpretar de manera antisankariana los *Vedantasutra.* Logró escapar de la persecución de Koluttunga I, ferviente saivita y adversario de las otras religiones, y pasó el resto de su vida escribiendo, llevando a cabo conversiones o induciendo a príncipes y mercaderes a construir templos y conventos. Falleció en 1137. Además del *Sribhasya,* escribió también un comentario a la *Bhagavadgita* y el *Vedarthasangraha,* de carácter sobre todo polémico, el *Vedantasara,* etc.

El *Sribhasya* tuvo muchos comentaristas, el principal de los cuales fue Sudarsanasuri, autor de la *Srutaprakasika,* que, a su vez, fue comentada en numerosas ocasiones.

La literatura de la escuela creció de forma desmesurada, como puede verse analizando la catalogación de las principales obras hecha por Das Gupta (III, pág. 114). Entre los muchísimos escritores conviene citar a Venkatanatha (conocido también con el nombre de Vedantadesika).

Ramanuja, partiendo de las mismas premisas upanishadis, elabora un sistema teístico. Dios crea el mundo, y lo crea sacando de sí mismo la sustancia de aquél, porque, en su perfección e infinitud, comprende tanto la inteligencia como la

no inteligencia, el espíritu y la materia, es decir, la *natura naturans (prakrti)*. Dicha naturaleza no está fuera de Él, sino que constituye parte esencial de Él mismo. Por consiguiente, el mundo es esenciado a costa de Él y, junto con las infinitas almas, constituye su cuerpo o su modo. Por esto precisamente es real, no tan sólo una apariencia, como afirma Sankara, y no puede serlo porque Dios es la causa material y eficiente de todo cuanto es. Lo que es el cuerpo respecto del alma, son respecto a Él las almas individuales e inteligentes y el mundo, con la salvedad, no obstante, de que Él es incondicionado, se encuentra por encima del tiempo, del espacio y de la causalidad y, por tanto, es distinto del alma individual y del mundo material. De esto se sigue que todo lo creado no es algo nuevo, sino la asunción de nuevos modos de ser de lo que es: indiferenciado es Dios; la causa suprema; diferenciado es el efecto. Así, Ramanuja acepta la teoría de la preexistencia del efecto en la causa; según él, Dios, las almas inteligentes y la naturaleza no inteligente son una unidad triple. En oposición con Sankara, afirma que el alma individual no es pura y absoluta conciencia descubierta en el fondo de la efímera e ilusoria apariencia, sino que es ella misma el cognoscente, el sujeto. A diferencia de Dios omnipresente, el alma es atómica y capaz de convertirse en sujeto cuando, a causa de la ignorancia de la propia naturaleza, no logra desvincularse y separarse de la naturaleza no inteligente. Entre Dios y el alma no existe identidad absoluta, sino identidad calificada, como entre dos formas diversas de la misma sustancia.

Bhaskara (entre los siglos IX y X) fue un violentísimo crítico de Sankara. Sin embargo, conservó buena parte de las ideas de los precedentes comentarios sobre los *Brahmasutra*. Su punto de vista es que Brahma es diferenciado e indiferenciado al mismo tiempo, entendiendo por indiferenciado el puro ser dotado de conciencia, y por diferenciado el Ser en su manifestación. Naturalmente, sólo el primero es real, mientras que el segundo se halla circunscrito por determinaciones accidentales del principio de individuación *(upadhi)*: el mundo no es *vivarta*, errónea subsunción de lo que es en lo que no es, sino modificación del mismo ser *(parinama)*. Por tanto, el Ser y su manifestación son, en su conjunto, distintos e indistintos. No obstante, esto

no basta para que se deba considerar la manifestación como irreal. Contemplada desde el punto de vista de la causa, la realidad es única; considerada desde el punto de vista de la experiencia circunscrita en el tiempo y en el espacio, es diversa. De modo semejante, las almas son en sí idénticas a Brahma, pero circunscritas y limitadas, aparecen diversas, y a esta limitación se debe que aparezca como diverso lo uno. Sin embargo, tampoco esta limitación es ilusoria, antes bien, es real mientras dura, pero capaz de ser eliminada por el conocimiento y por la liberación que de él deriva.

La teoría de la identidad en la diversidad, que había conducido a Bhaskara a la crítica del ilusionismo sankariano, provocó, a su vez, vivos ataques de los seguidores de esta última corriente. «¿Qué es — pregunta Vacaspati (*Bhamati* I, I, 4) — esta diferencia que debería coexistir en el mismo lugar con la no diferencia? ¿Acaso es recíproca no existencia? Pero entonces, ¿existe o no existe; por ejemplo, entre una ajorca y el oro de que está compuesta? Si no existe, habrá identidad, no ya diferencia; si existe, sólo hay diferencia y no indistinción. Además, entre existencia y no existencia hay oposición, y su coexistencia es imposible, pues si fuera posible no habría diferencia entre ajorca y oro, puesto que la diferencia ya no se opondría a la no diferencia. Es más, si la ajorca no es distinta del oro, como los zarcillos, las guirnaldas, etc., no difieren entre sí en lo que al oro respecta, ni siquiera deberán diferir con relación a la ajorca, porque la ajorca no es distinta del oro. Así, tan sólo el oro es real, no la ajorca ni los otros ornamentos semejantes, ya que no se descubre entre ellos diferencia.»

Podría objetarse diciendo que sólo se habla de indistinción con respecto al oro, pero que no hay problema de diferencia entre una ajorca y otros ornamentos, tales como los zarcillos, etc. A lo que puede responderse que, si la ajorca no es distinta del oro, ¿cómo no va a permanecer también como zarcillo? Y si no permanece como zarcillo, ¿cómo puede afirmarse que la ajorca no es distinta del oro? En efecto, las cosas que varían cuando algo persiste, son por cierto distintas de ese algo, como en el caso de las flores, diferentes del bramante en que están ensartadas. Y aunque la sustancia oro persista, los zarcillos, etc., no

persisten; por esto, también ellos son distintos del oro. Si a causa de la permanencia de la existencia se afirma que todas las cosas son indistintas, no podrán existir particularizaciones, como cuando se dice: «esto está aquí, no aquello», «esto es por aquello, no aquello», «esto es ahora, no aquello», «esto es así, no aquello». En efecto, no existiría ningún fundamento para distinguir cualquier cosa en cualquier lugar, tiempo y modo que fuera. Así, después de larga discusión, se concluye que como uno de los dos términos, diferencia y no diferencia, debe ser eliminado, sólo basándose en la no diferencia se postula la diferencia; y es ilógico afirmar que la no diferencia se postule sobre la base de la diferencia. En efecto, la diferencia depende de lo que es diferenciado. Ahora bien, las cosas que son diferenciadas son singulares, porque sino lo fuerzan no existiría diferencia, pues faltaría la base de este concepto; pero la singularidad no depende de la diferencia. La aprehensión de la diferencia, como cuando decimos: «no esto, sino esto», requiere la aprehensión del contracorrelato, mientras que la aprehensión de la unidad no necesita de ninguna otra cosa.

Otras direcciones vedánticas

La misma arquitectura vuelve a aparecer en el sistema de Nimbarka. La fecha en que vivió Nimbarka es incierta. Hay quien lo sitúa inmediatamente después de Ramanuja, mientras que otros estiman que es muy posterior, del siglo xv, lo que probablemente resulta exagerado. Escribió muchas obras, las más importantes de las cuales (me refiero a las publicadas) son el *Vedantaparijatasaurabha* y la *Dasasloki,* que en diez versos recapitula los principios generales de su sistema. El *Vedantaparijatasaurabha,* comentario sobre los *Brahmasutra,* fue, a su vez, comentado por el discípulo de Nimbarka, Srinivasa (siglo xiii), en su *Vedantakausthubha.* La *Dasasloki,* conocida también por el nombre de *Siddhantaratna,* fue glosada por Purusottamaprasada en la *Vedantaratnamanjusa.*

Nimbarka enumera tres principios: Dios, el alma y el mundo natural, es decir, el que todo lo rige, el disfrutador y el fruto.

Dios, identificado con Krisna, suprema perfección, es causa material del mundo, en cuanto éste recibe su sutancia de las potencias ínsitas en Él, inteligentes y no inteligentes (alma y materia). En consecuencia, también Nimbarka acepta la teoría de la modificación *(parinama)*, de la preexistencia del efecto — ya sea el mundo o el alma —, y rechaza la del vivarta sankariano; pero Dios es suprema causa eficiente en cuanto vigila el desarrollo kármico.

El alma es una mónada, esenciada por el conocimiento: es conocimiento y cognoscente totalmente unidos en la relación de sujeto y atributo, que, como el Sol y la Luna, son a la vez idénticos y distintos. Esta alma es atómica, pero su conocimiento lo penetra todo, como la luz de la lámpara, que, partiendo de una superficie reducida, ilumina a distancia. En el estado de liberación, cuando la ignorancia y el karma han sido anulados, el alma permanece distinta de Dios.

La materia es triple, es decir, no derivada de la *natura naturans, prakrti* (esencial a Dios, esplendor suyo, etc.), derivada de ella, según el sistema evolutivo del Sankhya, y, finalmente, tiempo. Estos tres elementos, en los que se resuelve la ontología de Nimbarka, no se puede decir que sean distintos entre sí, como tampoco que sean indistintos. Son, en cambio, dice Nimbarka, recurriendo de nuevo a las teorías de su predecesor Bhaskara, distintos e indistintos al mismo tiempo. La diferencia *(bheda)* implica una existencia separada, pero dependiente; la no diferencia *(abheda)* indica que la existencia independiente no es posible.

Así pues, el monismo absoluto de Sankara se fue poco a poco hendiendo; el antiguo realismo había reaccionado contra aquel idealismo exasperado al que Mahayana y Vedanta, aunque con acento distinto, habían dado forma tan precisa y extrema. No se podía negar la realidad de las cosas certificadas por la experiencia cotidiana. Todo cuanto los sentidos ponen ante nosotros, este mundo que se despliega ante nuestros ojos, no puede ser un simple espejismo, debe tener también alguna consistencia, si determina nuestra vida y nuestros destinos. La ontología Sankhya proporcionó, como hemos visto, sus clasificaciones a Ramanuja y a Nimbarka. El *Vivartavada,* teoría de la sobre-

imposición de la *maya* o de la nesciencia a la luz purísima del Brahma, fue sustituido de nuevo por el *parinamavada* del Sankhya, el principio de la progresiva mutación de la causa en el efecto.

Con Madhva, la reacción realista se hace aún más neta, hasta el punto de que alguna vez, con tal de corroborar su opinión con la autoridad de los *sutra,* fuerza el sentido de éstos con acrobacias dialécticas y sutilezas hermenéuticas.

Madhva nació en 1197 en Kanara, falleció en 1276. Acerbamente criticado por los seguidores de Sankara, Madhva, conocido también por los nombres de Ananda-tirtha y de Anandagiri, es uno de los más combatidos y prolíficos autores del Vedanta dualista. Comentó las obras más importantes de la tradición religiosa hindú, desde el *Mahabharata* al *Bhagavatapurana* y la *Bhagavadgita.* Los *Brahma-sutra* fueron comentados en el *Brahmasutrabhasya* — obra que dio lugar a que sus epígonos, a su vez, le dedicaran una vastísima literatura —, en el *Anubhasya* — que no debe confundirse con el de Vallabha — y en el *Anuvyakhayana,* obra en verso, comentada por Jayatirtha, uno de sus seguidores más profundos y laboriosos, en la *Nyayasudha.* Expuso el resumen de sus doctrinas en once versos (*Tattvasamkhyana),* y más ampliamente en el *Tattvoddyota.*

La teoría de Madhva es dualista. Median diferencias sustanciales entre los tres goznes sobre los que hemos visto apoyarse el Vedanta, de Ramanuja en adelante: Dios, alma y materia. Las almas individuales son distintas de Dios, pero, asimismo, diferentes de la materia e iguales entre sí. La diferencia entre Dios y las almas es evidente; es percibida directamente tanto por nosotros como por Dios, y puede averiguarse también por inferencia. En efecto, las almas individuales se hallan sujetas al calor, al que Dios, por naturaleza, es extraño; y como Dios y las almas son sustancias eternas, esta diferencia debe ser también eterna. El mundo es fruto de evolución a partir de la *natura naturans (prakrti)* y distinto, a su vez, de Dios y de las almas. También la ignorancia, que es una sustancia negativa, es diferente en cada individuo, ya que cada cual tiene su propia ignorancia, que le vela la realidad de las cosas.

Dios es la suprema perfección y la suprema inteligencia, la

causa eficiente del orden cósmico, pero no la causa material, como habían admitido los predecesores de Madhva. Por consiguiente, presupuesto de la liberación es el conocimiento de esta diferencia sustancial de los tres principios universales. Este conocimiento se articula en cinco momentos: conocimiento de la diferencia entre Dios y las almas; de la diferencia entre Dios y el mundo material; de la diferencia de las almas entre sí; de la diferencia del alma con relación al mundo material y, finalmente, de la diferencia entre las diversas cosas materiales.

Vallabhacarya, que basa en los *Brahmasutra* una nueva exégesis conocida con el nombre de *Suddhadvaita*, o monismo puro, afirma con valentía la unidad total de Dios, del alma y del mundo.

También Vallabha es de la India meridional. Su vida puede situarse con seguridad entre 1478 y 1530 ó 1533. Aunque gran partede ella transcurrió entre viajes y peregrinaciones a los lugares sagrados de la tradición vaishnavita, encontró el tiempo necesario para ser también un fecundo escritor. La tradición de las escuelas le atribuye ochenta y cuatro obras. Recordamos, además del comentario *(Subhodini)* al *Bhagavatapurana*, el *Anubhasya*, como se titula su comentario a los *Brahmasutra*, el *Bhagavatarthadipa* y otras obras de menor volumen, muchas de ellas de devoción o de carácter crítico.

Si Vallabha, a diferencia de Ramanuja y de Nimbarka, excluye toda posible diferencia entre el triple aspecto de la realidad universal, al mismo tiempo, separándose de Sankara, no considera, como éste había hecho, el mundo como *maya*, es decir, como una imposición engañosa. El mundo es real porque es Dios mismo. Dios es no sólo la causa eficiente, sino también la causa material o, más bien, el *samavayikarana*, la causa inherente. Todo es Dios o, mejor dicho, es manifestación *(avirbhuta)* de Él. El todo, según la definición tradicional, es coexistencia de ser *(sat)*, beatitud *(ananda)* e inteligencia *(cit)*. En este proceso de autorrevelación, Dios ofusca su propia beatitud, se manifiesta como alma individual, atómica, aunque presente en todo el cuerpo. Si oscurece conjuntamente su propia beatitud y su inteligencia, de modo que sólo quede el ser en Él, aparecerá como mundo material.

Así pues, si todo es Dios, si causa y efecto son idénticos, si Dios o Brahma — dígase como se quiera — jamás es contaminado por la *maya,* sino que la *maya* (o ignorancia, *avidja*) es poder divino, y por esto idéntica a él, ¿cómo el mundo, las cosas y las almas aparecen distintas de lo que son? La razón, responde Vallabha, debe buscarse en una noción falaz, que es debida a la *maya* de Dios, el cual se concibe y se manifiesta como otro, como enajenado. No es que el mundo sea irreal, sino que nosotros, a causa de aquella noción falaz, lo vemos distinto de lo que de hecho es. La visión del mundo es triple, como tres son las clases de almas: a las almas puras se les revela el mundo como Brahma; a las que se han purificado a través de la enseñanza se les aparece, a la vez, en su realidad y en su falacia; así, cuando una persona adulta mira un objeto blanco a través de un cristal colorado, es igualmente consciente del color real del objeto y del color engañoso que el cristal le hace ver; por último, las almas inmersas en el *samsara,* aún no iluminadas por la luz de la sabiduría, ven el mundo aparte y distinto de lo que es, como un niño inexperto que, mirando a través del mismo cristal, no sabe distinguir el verdadero color del objeto que ve a través de él.

IX

LAS ESCUELAS SAIVITAS

Las escuelas saivitas comparten las ideas sobre las que se basa y en las que se expresa la religión de la India: *karma, samsara* y gnosis. Siva es el símbolo por medio del cual el Absoluto se hace accesible a los hombres, entenebrecidos por una nesciencia innata y aumentada en la vida por falta de discernimiento y acumulación de nuevo *karma.* Pero hemos visto que en Siva, concebido como Ser supremo, desembocan otras corrientes, como, por ejemplo, el Nyaya.

La diversidad sustancial entre los sistemas saivitas y las otras escuelas ortodoxas (naturalmente, en el caso del Budismo o del Jainismo no ha lugar) consiste en que estos sistemas no parten de la autoridad de los Vedas, a los que sustituyen por los *Agama.* No otra cosa hacían las escuelas vaishnavitas, que se basaban en los *Samhita.* En suma, saivitas y vaishnavitas, cuando se dedican a proyectar su sistema, le reconocen autoridad a una revelación que se contrapone a la védica. No ya en el sentido de que la oposición sea absoluta y perentoria, sino en el de que el fundamento dogmático y los motivos de la ritualística no se enlazan con la tradición védica, sino que más bien se afirman como extraños a ella.

¿Qué son, pues, estos *Agama* a los que recurrirá asimismo la gnosis tántrica? Son revelaciones de Siva, exponen el drama

litúrgico que nos ayuda a descubrir en nosotros la misteriosa presencia de la conciencia divina, un drama litúrgico que nada tiene que ver, o muy poco, con los ritos védicos. Además, los *Agama* están abiertos a todas las castas, diferencia fundamental que ya permite adivinar, junto con la liturgia a que me he referido, las estrechas relaciones de semejante literatura con el mundo prevédico y no ario que en ellos continúa. Naturalmente, con el transcurso del tiempo no faltaron tentativas de mayor acercamiento: Tirumular, Srikantha y Ramanuja trataron de mostrar que no sólo existe contraste entre las dos direcciones, la védica y la agámica, sino que, por el contrario, se completan; con todo, no faltó tampoco la voz de corrientes más intransigentes, que insistieron en la oposición, y que no reconocieron ninguna otra autoridad fuera de los *Agama*. La revelación de Siva se colocaba así en primer plano: identificado con el terrible Rudra védico, Siva, de hecho, significa el resurgimiento y la reafirmación de la antigua religiosidad aborigen de la India, en especial la de las gentes dravídicas. Y, si se quiere hablar de cosas actuales, no se debe permitir que pase inadvertido el reflorecimiento actual de estudios saivitas en la India meridional y la renovada contraposición de Siva y de su simbología a la tradición védica, cosa que se viene notando en algunos ambientes, primera señal de un nacionalismo religioso y cultural que, en el porvenir, podría asumir más amplias proporciones. Así pues, sea como fuere, en tiempos que no pueden precisarse bien, se formó la tradición agámica. No obstante, el sistema surgió tarde.

La enseñanza sagrada, avivada en la Tierra por obra de Tryambaka, hijo espiritual de Durvasa, a quien Siva le habría ordenado que resucitara la doctrina y la difundiera entre los hombres), fue revelada por Vasugupta, el cual descubrió los *Sivasutra* escritos en una roca, que, mientras dormía, le indicó el mismo Dios. Otra obra atribuida a él es la *Spandakarika*. Luego, se inició la labor de los comentaristas: Ksemaraja (siglo XI, discípulo de Abhinavagupta, comentó los *Sivasutra,* y Kallata, en el IX, la *Spandakarika*. La *Sivadrsti* de Somananda (siglo IX) señala el comienzo de la exposición sistemática de la doctrina. Un discípulo de Somananda, Utpala, escribió la *Isvarapratyabhijnakarika* y su comentario, obra en la que se expone

con mayor amplitud la teoría, ya enunciada por el maestro, de la *pratyabhijna* (ἀνάγνωσις, reconocimiento) de que nuestra esencia es una e idéntica con la de Isvara, o Siva. En la siguiente generación nace Abhinavagupta, el gran polígrafo y sistematizador del pensamiento saivita del Kashmir. El *Tantraloka* y el *Tantrasara* codifican el sistema, que con él adquiere su forma definitiva.

Según estas escuelas, el mundo es idéntico a Dios: todo lo que ha sucedido, sucede y sucederá, todas las posibles experiencias y formas son tan sólo manifestaciones *(abhasa)* de Dios, o emanaciones suyas. En otras palabras: lo que es o aparece es el desarrollo de la conciencia divina en su interrumpido proceso de éxtasis, de despertar, de plena conciencia, de torpor y de sueño, Dios, que es suprema conciencia, es la causa material y eficiente del universo, y aquel proceso de evolución o de involución se debe a su potencia *(sakti)*, que no es distinta de él, sino más bien idéntica; esta potencia, que es única, obra de cinco modos, que tienen distinta denominación: inteligencia *(cit)*, beatitud *(ananda)*, voluntad *(iccha)*, conocimiento *(jnana)* y actividad *(kriya)*. La potencia entra en función en virtud de la incondicionada autonomía divina *(svatantrya)*; apenas se pone en movimiento, el mundo, que, por tanto, es un despertar de Dios, o el desarrollo de su inteligencia, se actúa como una sucesión ordenada de olas sobre la superficie del mar de su infinita potencialidad. El proceso de expansión, que recorrido de nuevo en sentido inverso produce la reabsorción en el Uno, es imaginado en gran parte según los esquemas a que ya nos tiene habituados el Sankhya; treinta y seis son las categorías *(tattva)*, veinticinco de las cuales corresponden en todo y por todo a las del Sankhya. El desarrollo de esta actuación se divide en dos momentos, uno puro y otro impuro: el puro es el que corresponde al quíntuple aspecto o a los cinco modos de la potencia a que nos hemos referido con antelación; luego, comienza el impuro, por intervención de la *maya*, en virtud de la cual se verifica el proceso de individuación, que de modo paulatino se va haciendo más acentuado. Esta *maya*, que es un aspecto de la misma potencia divina, limita como sujeto y objeto, en el tiempo y en el espacio, la unicidad indiscriminada

de la conciencia. Entonces, el alma se refracta ilusoriamente en una multiplicidad, olvidada ya de su propia esencia, y cada miembro de la multiplicidad se conoce como individuo *(purusa)*, como alma singular cubierta por cinco envolturas, a causa de las cuales, en la conciencia limitada y circunscrita por la *maya*, se determinan facultades, no ya ilimitadas, sino limitadas también ellas mismas: actividad limitada *(kala)*; facultad intelectiva limitada *(vidya)*, que discrimina y distingue los objetos; interés limitado *(raga)*, en virtud del cual llevamos nuestra elección sobre un objeto con preferencia a otro; tiempo *(kala)*; y *niyati*, que limita la causalidad de manera que una causa y sólo ella produzca un determinado efecto. El alma se encuentra con que después de oscurecida por tres manchas sucesivamente más densas: *anava*, la más sutil; *mayiya*, creada por la *maya*; y *karma*, debida al *karma*. La primera mancha es la impureza que circunscribe y limita la conciencia, por lo que ésta aparece individual, no siendo ya omnisciente, sino capaz de conocer algo; la segunda es debida a la *maya*, la causa por la que se desarrolla el cosmos; la tercera, finalmente, es la razón del placer y del dolor que ligan el alma.

El alma individual, por lo tanto, pasa a través de tres estadios o, mejor dicho, puede encontrarse en tres condiciones diferentes que, respectivamente, pueden designarse con los siguientes términos técnicos: *sakala*, *pralayakala* y *vijnanakala*. *Sakala* es aquella en la que los tres oscurecimientos, las tres manchas, sutil, kármika y máyica, se hallan presentes por igual; *pralayakala* indica la condición en que, en el estado de reabsorción cósmica, se encuentran las almas que no han renunciado al *karma*, o en las que el reflejo kármico está presente, por lo que quedan dos manchas en ellas, la sutil y la kármica; por último, en el *vijnanakala*, el *karma* es disuelto y sólo quedan las manchas sutiles.

Pero, entonces, ¿no hay modo alguno de liberarse? También las escuelas saivitas son un sistema soteriológico, por lo que no pueden dejar de tender a la liberación, la cual consiste, como se ha dicho, en la gnosis, que es esencialmente el reconocimiento de la propia naturaleza divina. ¿Cómo se produce este recuerdo? Alguna vez, en circunstancias especiales y en virtud de la gracia

divina, súbitamente. En otras ocasiones, de formas distintas, según los usuales métodos de la teosofía hindú: la iniciación, que elimina las manchas ínsitas en nosotros; la instrucción por parte de un maestro; los *mantra,* es decir, la meditación sobre las fórmulas que, dominadas en su lectura por el iniciado, revelan en la combinación de sus sonidos la secreta urdimbre de las cosas; y, finalmente, el yoga.

Tampoco el Saivismo tuvo una formulación única. La que hemos resumido brevemente es la forma que adquiere en el Kashmir; de hecho, es conocida como Saivismo kashmirio o de la *pratyabhijna* (reconocimiento), y es absolutamente monista.

Las escuelas del sur son conocidas como Siddhanta. Como la revelación sobre la que se basa, el Saivismo era doble, dualista y monista, las escuelas que de ella derivan siguen una u otra dirección.

Como en todos los demás sistemas, la gnosis conduce a la liberación final, pero aquélla es precedida del exacto conocimiento de la naturaleza real de las cosas. Este conocimiento resulta de un recto empleo de los medios que están a disposición del intelecto, los *pramana.* Según tales escuelas, los *pramana* son tres: percepción, inferencia y revelación. El medio de conocimiento se identifica con el conocimiento exacto.

Esquema de las 36 categorías («Tattva») según las escuelas Saivitas

Creación pura

1 — *Siva* (predominio del *cit,* ser coesencial: «Yo»).
2 — *Sakti,* potencia e inteligencia: «Yo soy».
3 — *Sadasiva,* primer alborear de un «esto», voluntad: «Yo soy esto», donde «esto» es todavía potencial, indistinto del acto cognoscitivo.
4 — *Isvara,* conocimiento; el «esto» se afirma: «Esto soy yo».
5 — *Sadvidya,* acción, correspondencia o equilibrio del sujeto y del predicado: «Yo soy esto».

Creación impura

6 — *maya,* poder de limitación y de oscurecimiento, origen de la dualidad.
7 — *kala,* a los yo singulares que aparecen distintos del Yo absoluto, les confiere potencia limitada en virtud de manchas sutiles *(anavamala)*.
8 — *vidya,* confiere a los yo singulares conciencia limitada.
9 — *raga,* interés; dirige el interés o la atención de los yo singulares sobre objetos particulares.
10 — *kala,* tiempo.
11 — *niyati,* causalidad específica.
12 — *purusa,* almas singulares manchadas no sólo por la presencia de la *maya,* sino también por dos impurezas: la impureza sutil *(anava)* y la impureza kármica.
13 — *prakrti,* manifestación objetiva.
14 — *buddhi,* psique.
15 — *ahamkara,* identificación ilusoria del yo, limitada con la *buddhi.*
16 — *manas,* mente.
17-21 — cinco sentidos de percepción.
22-26 — cinco órganos de acción.
27-31 — cinco elementos sutiles.
32-36 — cinco elementos materiales.

SEGUNDA PARTE

LOS PROBLEMAS

I

EL PROBLEMA DEL CONOCIMIENTO

PREMISA

El problema del conocimiento se halla estrechamente ligado con el del yo. El alma eterna, distinta del agregado físico constitutivo del cuerpo en el que se halla, permaneciendo como aprisionada y circunscrita por él, fue generalmente concebida como pura inteligencia *(cit, vijnana)*.

Incluso en los sistemas que no admiten el alma, como en el Budismo, el *vijnana*, la conciencia, entendida como una sustancia extremadamente sutil, constituye de suyo una categoría. El yo dicen otras escuelas, es siempre consciente, aun cuando parezca que no lo es.

Al separarse cada vez más los dos mundos, el material y el espiritual, sujeto aquél a una mutación continua, en tanto que el segundo es inmutable, los hindúes se plantearon el problema de cómo la inteligencia del alma conoce aquella otra esfera que le es extraña y casi enemiga, por qué medio se hace conciencia la experiencia adquirida por los sentidos, originada por medio del contacto con las cosas. Sigue después la cuestión de si el alma es activa o inerte, es decir, si participa o no en el proceso cognoscitivo, que, desde luego, existe y por el que obtenemos nuestra certeza. ¿Es su luz la que nos ilumina o, en cambio, el conocimiento llega sin su concurso? Este ponernos en relación con el mundo exterior para luego ser conscientes de él, ¿concierne

a la naturaleza del alma e hiende su impasibilidad? Más aún, ¿qué garantía tenemos — se preguntaban — de que nuestro conocimiento no nos traicione, que cuanto creemos conocer del mundo exterior corresponda verdaderamente a la realidad de las cosas, que el conocimiento, en suma, sea espejo fiel de aquéllas y no altere una realidad que, en tal caso, nos quedaría fatalmente velada?

La opinión extrema fue la de los Carvaka, los materialistas, según los cuales lo real se reduce a una pura combinación de los elementos naturales, por lo que el conocimiento es una especie de subproducto de la naturaleza. Del mismo modo que el poder embriagador nace de las sustancias fermentadas, así nace el conocimiento. «El hombre — dice un verso que se les atribuye — no es más que un cuerpo que se caracteriza por el poder cognoscitivo *(caitanya)*, el cual, a su vez, se origina de los elementos materiales, así como el poder embriagador se desprende de las bebidas alcohólicas.»

A esta tesis extrema se oponen, naturalmente, las escuelas que admiten el *atman,* concebido ya como alma individual (Sankhya, Jainismo, Nyaya-Vaisesika y Mimamsa), ya como alma universal. El Budismo, aun no admitiendo el alma como entidad metafísica, también combate a los materialistas. Como puede comprenderse, hay divergencia de opiniones. Para el Nyaya-Vaisesika, el conocimiento es un atributo del yo; para el Sankhya y el Yoga, un modo de ese aspecto o momento de la evolución de la *natura naturas* que se llama *buddhi,* iluminada por la luz del alma; según los Mimamsaka, es una actividad; para Ramanuja, se trata de la cualidad del yo; para los Advaita es el mismo yo, la esencia del yo.

Entremos brevemente en los particulares.

Sankhya y Nyaya-Vaisesika

Para el Sankhya, el mundo físico y el complejo psíquico, la naturaleza y el hombre como criatura que nace, muere, piensa y obra, son por igual, como se ha visto, aspectos y transmutaciones de un mismo principio, a partir del cual se desarrolla todo

cuanto deviene. Existe una correlación entre los objetos externos y los órganos internos, cada uno de los cuales, siendo de la misma naturaleza que aquéllos, se encuentra en relación con uno de ellos, de modo que cada sentido no puede trasponer su específica y limitada esfera de acción. El *manas* (la mente) percibe estos contactos fisiológicos entre sentidos y objetos, estas sensaciones vagas, indeterminadas, pero no son enteramente conocidos hasta que no caen bajo la luz de la psique *(buddhi)*, que es conjuntamente órgano de capacidad y de representación. Sin embargo, como se recordará, la luz en virtud de la cual la psique *(buddhi)* juzga y conoce no le pertenece sino que se la presta el alma *(purusa)*. El alma, a su vez, permanece inerte e impasible, no se conmueve por los reflejos de los cambios que tienen lugar en el campo de la *natura naturans (prakti)*, a pesar de iluminarla con su propia luz.

El conocimiento determinado que se produce en la psique *(buddhi)* excitada por el alma *(purusa)* adopta tres aspectos: el primero de ellos es el elemento yo *(mad-amsa)*, es decir, la reflexión de la luz del alma impasible sobre la psique *(buddhi)*, inconsciente por naturaleza, por lo que este inerte recipiente de aquella luz, semejante a un espejo, se identifica erróneamente con ella. El segundo aspecto o momento es el volitivo *(kartavyam iti vyaparamsa)*, es decir, la decisión, la resolución. El tercer momento es el objetivo, la aparición del «esto» como objeto del conocimiento *(idam-amsa)*, el acto de desarrollo de la psique *(buddhi)*, su modificación originante de los órganos de los sentidos.

Los Nyaya-Vaisesika admiten, como los Sankhya, la materia y el alma, en el sentido de dos sustancias separadas y distintas, pero no por esto siguen la teoría Sankhya. Este sistema, útil será repetirlo, pone el centro del proceso cognoscitivo en la *buddhi*, que es precisamente el órgano en el cual se determina el conocimiento al llover sobre ella, por así decirlo, la luz del alma impasible, y al reverberar en ella los reflejos de los contactos sensoriales y del *manas* con los objetos. El Nyaya habla también de la *buddhi* (NS. III, 2, 18-41), pero esta *buddhi* no es como la del Sankhya, ya que no se trata ni de un órgano ni de su función; es entendida como sinónimo de conocimiento y, como

tal, es una cualidad del alma. Pero con mayor propiedad se debería hablar, según el Nyaya antiguo, de conocimientos, y no de conocimiento, ya que por *buddhi* se entienden los conocimientos singulares, que, en cuanto tales, son pasajeros, van y vienen. De hecho, el *atman* es una *tabula rasa* sobre la que se produce el conocimiento en virtud del contacto con el *manas* los cuales, a su vez, brindan aquéllas por el contacto que tienen después de que éste ha recogido las impresiones de los sentidos, con los objetos exteriores. El conocimiento es, pues, un atributo que se manifiesta en cuanto el alma se halla aprisionada en un cuerpo.

También para Kanada el conocimiento es una cualidad adventicia en el *atman,* del mismo modo que el color rojo es adventicio en el vaso y se produce cuando éste es puesto en contacto con el fuego: el *atman* es de suyo *jada,* se halla privado de conciencia. Este conocimiento es, pues, producto de una concomitancia de varios factores y, en cuanto tal, es inconstante, aparece y desaparece según las circunstancias. Se trata, pues, de una propiedad ocasional del *atman.* Y así, el conocimiento es un *dharma,* una propiedad del alma, pero en el sentido de un atributo no esencial ni eterno, unido a ella en una relación de inherencia secundaria *(samavetasamavaya).*

En suma, inicialmente, tanto el Nyaya como el Vaisesika consideraron el conocimiento como un modo transitorio del *atman,* siendo el instrumento que lo suscita el *manas* o intelecto, es decir, el complejo psicológico en el que el *atman* se halla encerrado y presente. Después distinguieron entre conocimiento de la Única Alma, es decir, de Dios, y conocimiento humano. En Dios, el conocimiento es uno y eterno, intuición absoluta y omnipenetrante, en la que no existen limitaciones de ninguna clase.

CONOCIMIENTO VÁLIDO Y CONOCIMIENTO FALSO

El conocimiento humano, no reducido ya, en la sistemática posterior, a la condición de acto cognoscitivo singular, sino definido en su esencialidad como luminosidad del alma o, sobre

todo, como conciencia — *anuvyavasaya* («yo conozco este vaso») — es distinguido, ante todo, en representación propiamente dicha y en recuerdo *(smrti)*. Luego, la representación se dividirá en representación válida y en representación inválida.

La diferencia entre representación y recuerdo reside en que aquélla es una noción nueva, original, no tenida con anterioridad, mientras que el recuerdo es el ascenso a la superficie de la conciencia de impresiones ya experimentadas, motivo por el cual es, a su vez, algo distinto de la *pratyabhijna,* o reconocimiento, ya que éste presupone la presencia de un objeto que a primera vista aviva las impresiones de un objeto semejante conocido con antelación, mientras que tal presencia no es necesaria en el recuerdo.

También según los Mimamsaka de ambas direcciones (Bhatta y Prabhakara), el reconocimiento, a diferencia del recuerdo, contiene un elemento representativo y un elemento mnemotécnico. No se distingue de la percepción determinada, en cuanto que el objeto de la percepción que lo constituye es especificado por el nombre que lo designa. Para los Budistas, en cambio, el reconocimiento es un estado mental compuesto, en el que coexisten dos momentos, uno perceptivo y otro representativo. De distinta opinión son los Naiyayika, quienes sostienen que el reconocimiento no sólo depende de las impresiones de los sentidos, porque, cuando tiene lugar, el objeto pasado ya no tiene ninguna ligazón con los órganos de los sentidos. Ahora bien, tampoco es debido a las *engrafias (samskara),* porque implica el conocimiento de un «esto», de algún dato presente y, en fin, no puede ser una y otra cosa en su conjunto, porque tanto una como otra forma de conocimiento es independiente, es decir, opera con sus propios medios e instrumentos. Por consiguiente, el reconocimiento no puede ser más que una percepción cualificada, en cuanto que en él percibimos un objeto presente, pero cualificado por otro pasado.

La exacta representación de un objeto tiene lugar a través de cuatro vías distintas: la percepción directa, la inferencia, la comparación y la tradición, es decir, los cuatro medios de conocimiento sobre los que en seguida hablaremos. Dicha representación consiste en una identidad entre el carácter propio de

un objeto y la forma *(prakara)* en que ese objeto se refleja en el mismo conocimiento. En el caso contrario, cuando en un objeto se asume una propiedad que no posee, se tiene un conocimiento falso.

Pero, ¿cómo podemos distinguir un conocimiento válido de un conocimiento falso *(pramana-pramanya-viniscaya)*? Este fue uno de los argumentos sobre los que se entabló con mayor vivacidad la discusión entre las escuelas opuestas. También puede formularse en estos otros términos: ¿es de suyo válido el conocimiento, o bien su validez *(pramanya)* debe ser demostrada? Problema en cuyas entrañas latía este otro: ¿es el conocimiento consciente de sí mismo, luz para sí mismo, o tiene necesidad, para ser conocido, de otro conocimiento? ¿Es inmediata y directamente percibido o es, a su vez, objeto de otro conocimiento que nos lo hace presente?

Para el Nyaya-Vaisesika, la representación, cualquiera que sea, no es ni verdadera ni falsa. Es verdadera si corresponde a las cosas, y falsa, si no corresponde a ellas; y tal correspondencia depende de circunstancias especiales. Por lo tanto, la validez del conocimiento debe ser verificada. La validez o invalidez se demuestran en virtud de algo distinto de la misma noción *(paratah)*. La validez o la invalidez de una noción ni son intrínsecamente perceptibles *(svatograhya)* ni pueden producirse intrínsecamente *(svatojanya)*, pues, en efecto, toda noción es percibida merced a otro acto de conocimiento. Toda noción determinada *(vyavasaya)*, por ejemplo «esto es agua», se manifiesta en el sucesivo conocimiento *(anuvyavasaya)* que se expresa en la frase «yo conozco que esto es agua». No obstante, en tal conocimiento íntimo no está implícita ninguna validez, porque, si existiera una concomitancia absoluta entre aquella noción consciente y la validez, dejaría de ser posible la duda o el error. El criterio de juicio es, pues, la mayor o menor capacidad que tiene un conocimiento particular de conducir a resultados prácticos. En último análisis, la validez de un conocimiento reside en su acuerdo, siempre verificable, con la realidad.

Cuando desde cierta distancia veo agua, sólo si logro beberla podré estar seguro de que mi percepción ha sido verdadera y de que no he sido víctima de una ilusión óptica.

Estas escuelas se oponían, por tanto, al Sankhya, para el que, en cambio, la validez o el error de las nociones son de por sí evidentes *(svatah)*. La aprehensión no es conocida por otra aprehensión, como sostienen los Naiyayika, ni por sí misma, porque la *buddhi,* sin el reflejo del yo, es inerte e inconsciente. El presupuesto o la condición del conocer reside, pues, en la luminosidad del yo, aunque la relación entre el yo y la mente se entienda de modo diferente por los sucesivos tratadistas (Vacaspati y Vijnanabhiksu).

En cuanto a los Mimamsaka, es preciso establecer algunas distinciones.

Su punto de vista es doble: uno es propio de los seguidores de Kumarilabhatta, y el otro, de Prabhakara, las dos direcciones en las que se subdividieron los Mimamsaka. Mejor dicho: el argumento de mayor contraste entre las dos corrientes fue, precisamente, el de la validez del conocimiento.

Por brevedad de exposición, adoptando la misma terminología de los dos pensadores, podemos decir que mientras para Kumarila el conocimiento es *svatah pramanya,* válido de por sí, Prabhakara sostiene, no sólo la *svatahpramanyata,* la validez en sí del conocimiento, sino igualmente la *svatah prakasatva,* el conocimiento de sí mismo, la autoluminosidad.

Precisemos mejor.

Ante todo, para los Mimamsaka, el conocimiento no es, como para los Naiyayika, un atributo adventicio y pasajero del yo, sino su actividad *(karma):* la relación que media entre alma y conocimiento es la de agente y acto; por consiguiente, se trata de una relación más íntima que la adventicia y transitoria admitida por los más antiguos Naiyayika.

Según Kumarila, el proceso cognoscitivo que hace de mediador entre el yo y el objeto es la resultante de cuatro elementos; el sujeto, el objeto, un instrumento (es decir, el conocimiento) y un resultado, o sea, la condición de ser conocido (*jnatata,* abstracto de *jnata,* conocido). Lo mismo que la acción de cocer produce la cochura, así el acto cognoscitivo produce en el objeto esta particularidad de ser conocido, la cual es un efecto del que, precisamente, inferimos la existencia del conocimiento. Y éste no es perceptible por sí mismo o por otro conocimiento.

Por su parte, la validez del conocimiento no reside en ser un espejo de las cosas, como sostienen los Naiyayika, sino en el mismo conocimiento, porque los conocimientos particulares no son determinados por los hechos, sino que éstos, en cambio, son revelados por el conocimiento. Por consiguiente, todos los conocimientos son válidos de por sí, en cuanto conocimientos, y su error sólo puede tener lugar en un segundo tiempo. No es el acuerdo con los hechos lo que determina la validez del conocimiento, porque nunca podríamos estar seguros de que éste no sufriera, sea como fuere y cuando fuere, alguna excepción; tampoco la coherencia con otros conocimientos, porque se caería en un *regressus ad infinitum.* Cuando en la oscuridad tomo una cuerda por una serpiente o, si padezco ictericia, aprehendo como amarillo el pedazo de plata que ven mis ojos, estos dos conocimientos son válidos en el tiempo preciso en que se determinan; que después, en un momento posterior, podamos, al comprobarlos, reconocerlos como erróneos, es otra cosa: aquel conocimiento sigue siendo válido mientras no surjan motivos especiales para dudar de su validez. Tales motivos son, o una experiencia que lo contradice *(badhakajnana)*, o el reconocimiento de que nuestros sentidos, en aquel momento determinado, carecían de eficiencia o eran defectuosos *(karanadosajnana)*. En otras palabras, la validez es intrínseca; la invalidez debe ser demostrada: sobre todo, se revela en cuanto no conduce a los resultados esperados *(viparitavyavaharaja)*. Si así no fuera y la validez del conocimiento debiera ser demostrada, se caería en un *regressus ad infinitum.*

AUTOLUMINOSIDAD DEL CONOCIMIENTO

Ahora bien, el hecho de que el conocimiento sea de por sí válido mientras no se demuestre lo contrario no significa que se capte a sí mismo: el conocimiento ilumina, por así decirlo, el objeto exterior, pero no puede iluminarse a sí mismo si no quiere caer en otro *regressus ad infinitum.* Esta tesis de Kumarila, acaso determinada por la preocupación de evitar la acusación de

que se acercaba demasiado al subjetivismo budista, que combatía vivamente, fue atacada no sólo por los budistas, sino también por otros Mimamsaka. En efecto, Prabhakara sostiene que el proceso cognoscitivo es la resultante de tres elementos *(triputi-samvit)* concomitantes y coexistentes de manera indisociable: el sujeto cognoscente, el objeto conocido y el conocimiento; se trata de una síntesis inquebrantable, en la que los tres aspectos se revelan en un acto de conocimiento consciente. Cuando se afirma «yo conozco esto», existen tres conocimientos: el del yo, que es el sustrato de todo el proceso, el del objeto y el del conocimiento de este conocimiento *(svasamvitti)*, el cual siempre está presente, a diferencia del objeto, porque, mientras se pueden tener ideas de objetos remotos en el tiempo y en el espacio, semejante conocimiento está presente en nuestro conocimiento, esto es: sabemos que conocemos. Por esto, a diferencia de Kumarila, Prabhakara admite que el conocimiento no es inferible. No puede ser conocido por otro, porque en este caso existiría un *regressus ad infinitum* y, sobre todo, porque no depende de ninguna otra cosa. Es inmediatez y, por lo tanto, no puede, como los objetos externos, ser objeto de sí mismo, no puede ser percibido por sí mismo como un objeto externo. Es como la lámpara, que ilumina otras cosas, pero también a sí misma: es, en sí y por sí, luminoso. No hay posibilidad de error, porque todas las experiencias son válidas.

El problema del conocimiento en el Budismo

Pasemos ahora al Budismo. Naturalmente, media una gran diferencia entre el Pequeño y el Gran Vehículo, y, en éste, las opiniones difieren, según los diversos presupuestos metafísicos de las distintas direcciones. Para el Pequeño Vehículo y su dogmática, el problema del conocimiento queda un poco vago.

La realidad del mundo objetivo es indudable, pero también lo es la presencia en nosotros de un elemento cognoscitivo, el *vinnana* o *vijnana*, que representa el centro de la personalidad y de la responsabilidad humana. El conocimiento es suscitado

por el contacto con los objetos externos: el estímulo, que llega a nosotros a través de los cinco sentidos, las llamadas cinco puertas, se transforma en sensación cuando tenemos conciencia de él. Así tenemos una sensación visual, auditiva, olfativa, gustativa y táctil. La conciencia se apropia de ella y trata de entenderla a la luz de la experiencia pasada, y, por consiguiente, la persona se comporta de forma adecuada en relación con ella. Pero junto a esta percepción sensorial existe asimismo una percepción mental, la que tiene lugar a través de la puerta del *manas:* en este caso, el estímulo no parte de un objeto, sino de una imagen o de una idea.

Para las escuelas lógicas (v. lo dicho anteriormente en la pág. 19 y siguientes), entre las que, sin embargo, no puede decirse que exista siempre perfecta identidad de miras, la realidad, reducida a una serie de puntos instantes en continuo movimiento, es objeto de pura sensación, y, por consiguiente, todo conocimiento es, de hecho, una construcción del intelecto. El objeto y el conocimiento del objeto son una misma cosa: la conciencia y el contenido son percibidos simultáneamente en cuanto que se unifican en un solo momento consciente. El turquí y el conocimiento del turquí son una misma cosa *(sahopalambhaniyamad abhedo nilataddhiyoh,* según el *Pramanaviniscaya* de Dharmakirti). La distinción que comúnmente se hace entre la percepción y su contenido es ilusoria. Nosotros sólo tenemos un conocimiento de turquí, es decir un conocimiento que tiene la forma del turquí *(kesabhasah prakasa eva kevalah, Pramana-Vartika)* y que, en cuanto manifiesta atributos de espacialidad, etc., asume el aspecto de un ser exterior, etc. Por tanto, el contenido del conocimiento no viene de fuera, sino que se halla innato en el mismo conocimiento (Madh. V. T., pág. 20). Por esto, la forma del objeto reside en el conocimiento, por lo que éste se distingue de la posición realista según la cual el conocimiento se halla privado de su contenido *(nirakara)*. Toda representación es al mismo tiempo representación de un objeto *(arthasamvitti)* y revelación de sí misma. Pero el objeto también es conocimiento, y entre los dos no hay diferencia: son una misma e idéntica cosa. El conocimiento no puede dejar de aprehender el propio contenido bajo forma de objeto, y no hay necesidad

de que intervenga un nuevo acto cognoscitivo para que aquél sea conocido; el ser de las cosas coincide con su ser conocidas. Si el objeto fuera distinto de su representación, nunca podría ser aprehendido, al no existir relación alguna entre dos sustancias diversas. Por tanto, si no es distinto, su apercibimiento corresponde a una percepción del mismo conocimiento.

Naturalmente, esto no implica que el mundo, privado por las escuelas idealistas de todo contenido objetivo, sea una contradictoria sucesión de fantasmas. El criterio de la objetividad vale para esta manifestación de su condición ilusoria, y la ley de la eficiencia *(arthakriyakaritva)* es válida para ella. El mundo empírico es, desde luego, ideal, pero no por ello se halla privado de orden, de armonía, de una ley. La objetividad es una categoría de la conciencia, y se escinde y refleja en infinitas manifestaciones de sí misma, pronta a desvanecerse cuando el logro intuitivo de la verdad llegue a hacernos superar el plano de esta condición ilusoria; pero mientras nos encontramos en ella, nos movemos según leyes precisas a las que todos se hallan sujetos, como si el mundo fuera real. Ahora bien, ¿cómo tiene lugar esta manifestación de la objetividad de la pura conciencia?

El conocimiento se revela a sí mismo *(svasamvedana)* por su propia naturaleza y es una síntesis inescindible en la que no podemos distinguir ni un sujeto percipiente, ni un objeto percibido, ni la percepción. Es conciencia de sí mismo: no es necesario otro conocimiento que lo conozca, como sostenían otras escuelas. El conocimiento del turquí no es manifestado por ningún otro conocimiento. De no ser así, necesariamente se caería en un *regressus ad infinitum;* es decir, si el conocimiento no se revelase por sí mismo, debería depender de otro, y éste, a su vez, de un tercero, y nunca se alcanzaría el término de este proceso. Aquí sucede como con la luz que ilumina las cosas y se ilumina a sí misma, precisamente porque es luz y no tiene necesidad de ninguna otra cosa que la ilumine. Sin embargo, esto no significa que la representación sea válida por sí misma; más bien es intrínsecamente inválida. Su validez puede inferirse extrínsecamente cuando ha sido sometida a prueba. Y esta prueba consiste, no sólo en no ser contradicha, sino en su *arthakriyakaritva,* es decir, en su eficiencia; por tanto, más que

de la no falsedad de un conocimiento, se debe hablar de un conocimiento no desmentido *(avisamvadi)* o sin engaño.

La posición extrema de las escuelas idealistas no es aceptada por otras corrientes, como, por ejemplo, la de los Sautrantika, los cuales, fieles al realismo del antiguo Budismo, sostienen que no puede negarse la existencia objetiva de un objeto: la representación de un objeto es como una copia de algo que existe fuera de nosotros, y este algo imprime casi su forma en la representación que lo reproduce. Por consiguiente, inducimos la existencia de los objetos de las representaciones que son percibidas directamente.

Después, las dos direcciones acabaron por aproximarse, al definirse un plano puramente empírico y lógico y otro trascendente. Desde el punto de vista empírico no se puede negar la experiencia, admitiéndose en el fondo de ésta el punto-instante, el único real, perceptible mediante la sensación pura. Desde el punto de vista trascendente se admite lo imaginado y lo construido por el intelecto, que no capta el momento instante en su individualidad, sino en sus relaciones. Sin embargo, desde el punto de vista trascendente, no existe más que el *alayavijnana,* el puro pensamiento, en el que se desvanecen todas las distinciones, no pudiendo hablarse ya ni de sujeto ni de objeto ni de acto del conocimiento, sino de una indiferente luminosidad.

Otras escuelas: Jaina, Vedanta

Los Jainistas también sostienen que el conocimiento manifiesta en un mismo acto tanto los objetos como a sí mismo, pero, fieles a su posición dialéctica, afirman, además, que toda representación es hasta cierto punto verdadera y hasta cierto punto falsa.

Para el Vedanta Sankariano, como podemos recordar, nada existe fuera del *atman* o conciencia cósmica; apenas se determina el proceso involutivo, aquella conciencia pura, de suyo luminosa, aparece como individuada en virtud de la nesciencia con la que libremente se ofusca. Tres aspectos se distinguen en los fugaces

reflejos que erróneamente pensamos como sustancias reales existentes en este juego de apariencias suscitado por la nesciencia, y que tendrá fin cuando ésta se desvanezca. Aquella conciencia unida e indiscriminada se diversifica, por ilusoria imposición, en sujeto *(pramaiticaitanya)*, en proceso cognoscitivo *(pramanacaitanya)* y en objeto del conocimiento *(visayacaitanya)*. En suma, nada hay fuera de la conciencia, ni el yo, ni los objetos, ya que éstos asumen una realidad empírica en la indiscriminada esencia de aquel conocimiento. El órgano interno, modificándose de diferentes maneras (vrtti), hace de intermediario entre el presunto objeto y el sujeto, iluminando la inerte pluralidad de las cosas que aparecen como objetos suyos. Ahora bien, esta luminosidad suya se debe a la luz que sobre él cae desde el *atman*, y sólo por esto el órgano interno adquiere la facultad de percibir. El objeto determina en él modificaciones, *vrtti*, que pueden ser de cuatro tipos, creando cada una de ellas un modo particular; cada modo es especificado mediante un término propio: es decir, las modificaciones pueden corresponder a la duda *(samsaya)*, y entonces el órgano interno será llamado *manas*, a la certeza *(niscaya)*, y en tal caso recibirá el nombre de *buddhi*, inteligencia, a la egoidad *(garva)*, y se llamará *ahamkara*, al recuerdo *(smarana)*, y entonces será denominado *citta*, pero todos ellos son aspectos de un mismo proceso.

Todo modo mental puede aprehender a sí mismo, como también un objeto externo. Sin embargo, esto se entiende de manera totalmente particular, porque, para los seguidores de Sankara, el conocimiento no puede hacerse conocimiento de sí mismo, dado que el conocimiento es en sí mismo luminoso y, por consiguiente, se ilumina a sí mismo. Esto significa que, a diferencia de cuanto sucede en lo que atañe a los objetos externos, no se determina ningún nuevo modo que sirva de trámite entre una y otra representación. No se trata de dos representaciones, de las que una sea el sujeto y la otra el objeto. Sin ningún género de duda, toda representación es conocida directamente por el mismo hecho de que es conocimiento, por su misma e inherente luminosidad.

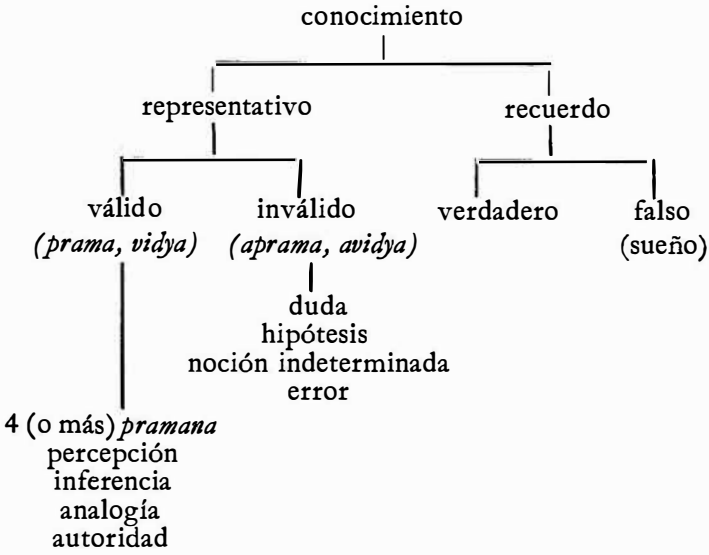
Ramanuja adopta una posición intermedia entre el Nyaya y el idealismo de Sankara, pues sostiene que el conocimiento

constituye el atributo esencial del Yo, pero al mismo tiempo no deja de ser un atributo *(guna)*. El yo, de este modo, no sólo es la parte, por así decirlo, de la que fluye el conocimiento, sino que, además, es el cognoscente. Sin embargo, para manifestarse, el conocimiento debe entrar en contacto con el objeto: el yo cognoscente y el objeto conocido son por igual reales y, por esta razón percibidos como distintos el uno del otro.

El conocimiento, que siempre está presente, requiere el estímulo de los objetos para manifestarse, pero esto no significa que, cuando permanece en apariencia inoperante, no exista: en tal caso sólo falta el estímulo, como sucede precisamente en el estado de sueño profundo. A diferencia de los Mimamsaka y de Sankara, Ramanuja sostiene que el conocimiento puede ser objeto de conocimiento, como sucede cuando yo conozco lo que otro conoce o, a través de la memoria, reflexiono acerca de experiencias pasadas.

El conocimiento muestra y revela las cosas, como la lámpara que, brillando, muestra, no sólo el objeto (por ejemplo, una tinaja), sino incluso a sí misma; y este mostrar o revelar está al servicio, no de sí mismo, sino de otro, del sujeto. Este conocimiento fluye del alma, como se ha dicho, y alcanza los objetos externos por medio del *manas* y de los órganos de los sentidos, que lo ponen en contacto con ellos de modo que asuma su forma para revelarla al sujeto. Esto corresponde a la concepción realista de Ramanuja, quien sostiene que no puede negarse la realidad objetiva de las cosas. En otras palabras, el conocimiento no hace más que reproducir los objetos existentes, lo que son, y son precisamente tal y como el conocimiento los revela: todo lo existente es conocido, pero esto no significa que lo conocido agote el infinito campo de lo cognoscible, como expondremos con mayor precisión cuando hablemos del error.

Por lo cual, según las escuelas hindúes, el conocimiento puede distinguirse genéricamente del siguiente modo:



CONOCIMIENTO VERDADERO

Así pues, todas las escuelas están de acuerdo en llamar conocimiento a una representación verdadera (puesto que no todas las representaciones son verdaderas, no ya en el sentido de que sean falsas, sino en el sentido de que pueden no ser válidas). Ya Prasastapada, siguiendo las huellas de Kanada, (IX, 2, 10-12), distingue entre *vidya,* conocimiento, y *avidya,* no conocimiento, conocimiento falaz e incierto, e incluye en esta categoría la duda *(samsaya),* la representación indeterminada *(anadhyavasaya),* el sueño *(svapna)* y el error *(viparyaya).*

La duda es de dos clases, interna y externa. Cuando un astrólogo ha hecho predicciones, una de las cuales se ha verificado y la otra no, al disponerse a hacer la tercera, alberga dudas acerca del resultado de su anticipación. Éste es un ejemplo, dice Prasastapada, de una duda interna. Pero cuando, en la oscuridad de la noche, se ve un objeto alto y oscuro, y no se

pueden distinguir sus caracteres específicos, la idea característica de hombre o de palo no brota con precisión en la mente de la persona que ha descubierto aquello, razón por la cual dicha persona permanece en la duda sobre su naturaleza.

La duda es la indecisión del intelecto, inseguro, entre dos o más alternativas: es provocada por la percepción de una cualidad común entre dos o más objetos, la cual aviva en la memoria impresiones habidas con antelación y propias de caracteres específicos de uno y otro que ascienden alternativamente a la superficie, sin que uno de ellos logre prevalecer definitivamente sobre el otro.

El mismo concepto fundamenta la posterior definición de Laugaksi Bhaskara: «la duda es una representación capaz de diversas alternativas entre atributos contrastantes referidos a un mismo objeto». Para Visvanatha *(Siddhanta-muktavali,* páginas 440-1), que define la duda como un conocimiento que se caracteriza por la presencia o por la ausencia de atributos contrarios en un mismo objeto, las alternativas son cuatro. Veámoslas en el mismo ejemplo:

1. Esto es un palo.
2. Esto no es un palo.
3. Esto es un hombre.
4. Esto no es un hombre.

La duda supone, por consiguiente, la representación de cierto objeto, la cual suscita el recuerdo de uno o más órdenes de conceptos, cada uno de los cuales podría adaptarse a aquél, pero se ve impedido por la mostración y contraposición del otro. Por esto, la mente queda indecisa y oscilante. La duda, según Vatsyayana, (N. Bh., I, I, 2-3), puede ser de cinco clases, es decir, puede nacer: 1) de la percepción de propiedades comunes a muchos objetos, como en el caso de un hombre, un palo y un tronco de árbol, que tienen un carácter común, el de ser altos; 2) de la percepción de una propiedad singular: por ejemplo, el sonido es eterno como el alma, el átomo o el éter, como los otros elementos materiales; 3) de testimonios contradictorios, como sucede cuando diferentes sistemas proponen diversas teorías con respecto al alma; 4) de irregularidades de la percepción, como cuando no estamos seguros de si hay agua en un sitio,

habida cuenta de que la percepción del agua a distancia pueda atribuirse a la presencia de un estanque o a un espejismo; 5) de irregularidades de no percepción, porque lo existente puede incluso no ser percibido, como ocurre con el agua subterránea.

Seguidamente, los casos de duda se redujeron a dos, eliminando los tres últimos.

La noción indeterminada es, según los Vaisesika *(Prasastapada)*, una representación indefinida de un objeto cualquiera, ya nos sea conocido o desconocido, causada por distracción o por deseo de un conocimiento más preciso. Por ejemplo, cuando vemos un árbol del que vagamente hemos oído hablar o del que no tenemos una noción precisa, no logramos especificarlo según lo que efectivamente es, dándole el nombre que le pertenece. Asimismo sucede cuando pasamos corriendo junto a algo que suponemos ser un animal, pero que no podemos especificar con precisión de qué se trata, debido a la rapidez de la carrera. Sin embargo, tal definición se prestaba a críticas, pues no se veía con entera claridad la necesidad de hacer de lo indeterminado una clase sustantiva, y parecía posible el incluirlo en la duda.

Otros autores, como por ejemplo Sivaditya, introdujeron, dentro de la representación falsa, incluso la *uha* (que en los *Nyayasutra* es adoptada como sinónimo de *tarka*), es decir, un discurso conjetural en el que, a diferencia de la duda, que es oscilación de la mente entre dos o más alternativas igualmente presentes a la conciencia, una de ellas aparece como más probable.

Sivaditya propone la reducción del *avidya,* representación inválida, a dos únicas especies, es decir, la duda y el error.

Cuando el carácter real de un objeto no se conoce con rigor, con el fin de indagar dicho carácter, se recurre al *taka,* un razonamiento hipotético que trata de confirmar una conclusión y asegura la presencia de una prueba que pueda demostrar lo absurdo de una conclusión contraria; por tanto, el *tarka corrobora* los medios de conocimiento, los acompaña, pero no puede ser considerado como un medio de conocimiento.

Incluso en los autores más tardíos, el *tarka* es la admisión provisional de una tesis errónea propuesta con fines dialécticos

para asegurar la contraria. En otras palabras, sirve para mostrar el absurdo a que conduciría la aceptación de la proposición que se debate. Como de costumbre, pongamos un ejemplo: en el monte se ha declarado un incendio porque hay humo. Para eliminar toda duda, puedo suponer que en el monte no se ha declarado un incendio; esto implicaría el hecho de que el monte no despidiera humo, lo cual estaría en contra de la misma observación.

El razonamiento hipotético, al que se puede recurrir en la argumentación y en las discusiones, sirve para eliminar una duda; es un coeficiente de los medios de conocimiento; pero no puede enumerarse entre los medios de conocimiento propiamente dichos. Puede ser de cinco clases:

atmasraya, para demostrar la errónea implicación de un discurso que afirma que la causa depende de sí misma, cuando es sabido que el efecto debe ser distinto de la causa;

anyonyasraya, para probar que dos objetos o conceptos no pueden depender ambos recíprocamente y al mismo tiempo el uno del otro: si B depende de A, A no puede depender de B;

cakraka, el círculo vicioso;

anavastha, regressus ad infinitum;

pramanabadhitaprasanga, reducción al absurdo, o demostración de una tesis demostrando la implicación del absurdo en la tesis contraria.

El error

Así pues, hasta ahora hemos hablado del conocimiento inválido. Pero además de la inválida, también puede existir la representación decididamente falsa, es decir el error; es involuntaria y, por tanto, debe considerarse aparte de los errores del razonamiento discursivo, que son una violación de los principios lógicos y bien determinados.

La definición clásica lo enuncia así: «*atasmin tad,* noción de aquello en lo que no es aquello».

El error es un apercibimiento falso, en cuanto atribuye a un objeto caracteres que no posee. Por esto es distinto de la

duda, pues ésta es conocimiento inválido, mientras que el error es indiscutiblemente falso.

Respecto al problema de la percepción errónea se ha discutido mucho; se ha descuidado la componente puramente fisiológica de la percepción errónea y se ha insistido sobre la psicológica, Además, esto se prestaba a superar fácilmente los umbrales del campo ontológico y metafísico. En efecto, el problema de la percepción falsa introducía otro mucho más complejo: el de la validez genérica de la experiencia. ¿Acaso no será ésta una ilusión universal? En realidad, no será el mundo distinto de como aparece o, sin más, una fantasía engañosa? Esto explica que el problema de la ilusión haya sido un argumento particularmente examinado por parte de los pensadores hindúes. La discusión se ha desarrollado en torno a algunos ejemplos clásicos: el color amarillo bajo el que las cosas aparecen ante una persona enferma de ictericia, el espejismo, que en determinadas condiciones nos muestra agua donde no hay más que desierto, el fragmento de concha, que, entrevisto en la noche, tomamos, a causa de su brillo, por un pedazo de plata. ¿Qué hay más allá de estas falsas percepciones? ¿Cómo se determinan?

Como decía, la componente fisiológica es marginada, no interesa gran cosa a los filósofos hindúes: no la ignoraron, pero no insistieron en ella. La consideraron como una de las causas de la percepción errónea, pero no la única, ni tampoco la más importante. En efecto, sin entrar en demasiados particulares, los Naiyayika reducían las causas de la ilusión a dos fundamentales: defecto de perceptibilidad e intervención de impresiones o engrafias latentes en la memoria. Se entiende por defecto de perceptibilidad cualquier deficiencia o imperfección en las condiciones que determinan la percepción exacta; estos defectos pueden encontrarse en el mismo objeto de la percepción y ser debidos a una semejanza entre dos cosas o a rapidez de movimientos, o en las situaciones concomitantes (escasez de visibilidad) o en el órgano de percepción (enfermedad) o en la incapacidad del intelecto de elaborar las impresiones sensoriales cuando es dominado por las pasiones.

Como ejemplo de la intervención de impresiones latentes puede considerarse la concha tomada por un pedazo de plata.

El contacto del órgano visual con dicho pedazo de concha coloca ante nuestros ojos algunas cualidades, como el brillo, que aquél tiene en común con la plata. Por tanto, suscita las impresiones latentes de la plata, de modo que el error nace de la combinación de dos elementos. Precisamente son estas impresiones latentes las que, en estados particulares de miedo, de exaltación o de pasión, suscitan imágenes de cosas que de hecho no están presentes.

En otras palabras, tanto el pedazo de concha como la plata por la que aquél es tomado por error, existen realmente fuera de nuestro pensamiento. La noción errónea es puramente subjetiva, y consiste en imponer a aquellas nociones una relación de identidad *(taotmya)*, relación que es falsa y se superpone, como se ha visto, a causa de algunos defectos presentes temporalmente por un desorden de los sentidos, o por otras circunstancias. Pero cuando tales defectos desaparecen, aquella relación es eliminada y sólo queda el sujeto: «este pedazo de concha». El predicado, «es plata», ya no subsiste, aunque la plata tenga en otra parte una realidad objetiva e independiente. Este modo de concebir el error es llamado *anyathakhyati*, falsa aprehensión, *viparitakhyati*, aprehensión contraria, porque al predicado, al ser subsumido en el sujeto, se le atribuye un carácter diferente del que de hecho posee. Esta opinión, salvo ligeras discrepancias, es compartida tanto por las escuelas lógicas del Nyaya-Vaisesika como por los Mimamsaka (Kumarila). Digo salvo ligeras discrepancias, porque en la asunción de este pedazo de concha por plata, según algunos Naiyayika, tiene lugar, sin embargo, un contacto supranormal *(alaukikasannikarsa)* entre la concha y la plata. Así se establece una relación entre el ojo y el objeto (la plata vista en la tienda), debida, sobre todo, al recuerdo. En efecto, según estas escuelas, sin un contacto, sea de la clase que fuere, entre los órganos del sentido y el objeto, el error de la presencia de la plata en «este» pedazo de concha, no podría verificarse.

El error, como veremos en seguida, no existe en la percepción considerada en sí misma, en el momento de la percepción indeterminada, sino en sucesivas especificaciones, debidas a una intervención errónea de la memoria y de diversas asociaciones.

Los Bhatta Mimamsaka aceptan el principio de la *anyathakhyati* con la sola diferencia de que para ellos este contacto supranormal no es necesario, en cuanto que la relación *(samsarga)* entre la concha y la plata es puro no ser *(asat)*. A la teoría de la aprehensión falsa se opone la *akhyati* o «no aprehensión», mantenida por la otra rama de la Mimamsa, la encabezada por Prabhakara. Éste no sigue a Kumarila y a su escuela porque, en su opinión, la aprehensión falsa así concebida contradice el punto de vista fundamental de los Bhatta, es decir, que el conocimiento es de suyo evidente. Por lo demás, esta presunta relación entre sujeto y predicado, que luego es un no ser, introduce un inexplicable elemento subjetivo en el proceso. De hecho, concluye Prabhakara, el error no puede existir, porque toda experiencia *(anubhava)* es válida por sí misma.

Lo que se llama error consiste en no distinguir las dos componentes de una noción: el error supone dos nociones, ninguna de las cuales es en sí errónea, y puede ser de dos clases. En el primer caso, las dos nociones son una perceptiva y la otra mnemotécnica. En el ejemplo apuntado (concha-plata), la percepción resulta de un doble contenido, percepción (concha) y recuerdo (plata): yo percibo la concha genéricamente como «esto», sin los caracteres distintivos de lo que la constituye, y a este término de mi percepción («esto») se añade el recuerdo de la plata vista en otra parte. Por ello, ni la noción «plata» ni la noción «concha» son erróneas, sino que, en realidad, no existe ninguna relación entre las dos. El error se debe, precisamente, al hecho de que, en aquel preciso momento, no nos damos cuenta de la ausencia de esta relación, y procedemos a una síntesis entre dos objetos distintos, conducidos a ello por un momentáneo oscurecimiento de la memoria *(smrtisampramosa)*. La segunda noción errónea tiene lugar cuando son perceptivas las dos nociones puestas en relación. Por ejemplo, cuando se coloca una rosa debajo de un pedazo de cristal, éste adquiere color encarnado; en tal caso se trata de dos percepciones superpuestas, cada una de las cuales es verdadera, pero ambas están unidas de forma errónea.

El criterio para probar la verdad y el error nos lo proporciona la eficiencia práctica de la noción. Toda noción induce a

una actividad, que ha de entenderse en orden a la posesión del objeto. Si la noción es verdadera, la actividad por ella determinada conduce a un resultado; en caso contrario, se malogrará. Por consiguiente, el error determina una actividad que no conduce a ninguna parte. Termina junto con la cesación de la ineficaz actividad a que dio origen. Los dos conocimientos que lo constituían no sufren por ello la menor modificación. En otras palabras, y aquí reside la diferencia con las teorías de los Bhatta y de los Naiyayika: cuando nos percatamos del error, no acontece que una noción sea sustituida por otra, la falsa por la verdadera, sino que sólo se verifica la aprehensión de una distinción entre las dos componentes y, por consiguiente, la cesación de la actividad que la falta de esta aprehensión había determinado.

La *atmakhyati*, o aprehensión subjetiva, es propia de las escuelas idealistas del Budismo. Éstas afirman que los objetos externos, por ejemplo, la plata, etc., son objetivaciones del yo, es decir de nuestra conciencia; en el caso de nociones verdaderas, éstas no responden a ninguna realidad existente fuera del pensamiento y del conocimiento que se manifiesta en una forma determinada; no existe una realidad objetiva. Del mismo modo, en las nociones erróneas no existe un objeto distinto de la noción respectiva. Cuando percibimos la plata, de hecho sólo tenemos la idea de la plata, la noción que conoce coincide con lo que es conocido. Por lo tanto, todo conocimiento es erróneo, en cuanto objetiviza lo que es subjetivo.

La tesis del Madhyamika, otra escuela del Budismo del Gran Vehículo, es definida como *asatkhyati*, aprehensión de no ser: todo es vacío y, por tanto, no ser. En nuestro ejemplo, «esto es plata», el objeto de la noción es no ser, como todo lo demás. Sólo desde un punto de vista convencional, en la cotidiana experiencia, lo asumimos como existente y, por tanto, como capaz de ser conocido, aunque de hecho no exista. Claro está que de este modo no existe nada, con lo que, de hecho, el mismo universo tal como nos aparece, y todo lo pensable, es un gigantesco error, en cuanto que se postula como existente lo que en sí es inexistente.

La teoría vedántica se define como *anirvacaniyakhyati*, es

decir, como aprehensión de lo indefinible. Tal teoría no sólo incluye el singular y particular error de la experiencia común, sino que tiene en cuenta toda la arquitectura metafísica del acosmismo afirmado por la escuela. Nos bastará hacer referencia a cuanto hemos dicho con anterioridad para comprender cómo, para los seguidores del Vedanta, todos los conocimientos singulares son erróneos, en cuanto tienen lugar en la infinita posibilidad del *avidya;* pero lo son de un modo enteramente particular. Toda experiencia es un error en cuanto supone una existencia o un modo de ser que, desde el punto de vista del absoluto, no es. Sin embargo, en las reverberaciones infinitas de la *avidya* existe una experiencia de objetos relativamente reales que trascienden, como se ha visto, tanto la categoría del ser como la categoría del no ser, así como también el ser y el no ser juntamente. Por consiguiente, no son reales, *sat,* porque si así fuera no podrían ser eliminados. No son *asat,* no existentes, porque, de serlo, la plata, como cualquier otro objeto, nunca estaría presente ante nuestros órganos de percepción. Son algo que pertenece a otra dimensión, que no es ni el ser ni el no ser, lo indefinible, *anirvacaniya.* En el ejemplo apuntado (concha-plata), en el plano representado por la conciencia delimitada como concha se extiende la nesciencia, que no tiene principio, y que representa el presupuesto de la categoría «existencia» *(anadibhavarupajnana).* Cuando el ojo entra en contacto con la concha, la niebla de aquella nesciencia es eliminada, en parte, por una modificación que interviene en la mente *(antahkarana)* y que adopta la forma *(vrtti)* de pura sensación. Pero aquella nesciencia continúa operando de manera que, en aquel simple término («esto») de la percepción, lo constitutivo de la concha se halla todavía oscurecido. Al entrar después en juego la semejanza entre «esto» (lo percibido) y la plata, la noción de la plata se introduce en aquella nesciencia y la modifica. Por consiguiente, dicha plata tiene una existencia relativa, aquella forma particular que hemos llamado indefinible, *anirvacaniya,* y que dura en tanto persiste el error.

No todas las escuelas vedánticas fueron de la misma opinión. Sin entrar en detalles acerca de las discusiones, bastará decir que la escuela de Madhva, es decir, del Vedanta dualís-

tico, sostiene que, en la noción errónea «concha-plata», la plata es absoluto no ser *(atyanta-asat)* respecto a la concha, aunque exista en otra parte. En efecto, la noción exacta que eliminará la noción errónea negará, a su vez, la existencia de la plata en aquella concha, tanto en el pasado como en el presente y en el futuro. Por consiguiente, Madhva tuvo ideas por completo distintas de las de Ramanuja, para quien el objeto de la noción errónea es real, por lo cual no se puede decir que se dé noción errada. En la noción concha-plata, la plata entra efectivamente como una de las componentes de la concha, porque la semejanza entre dos objetos supone de modo implícito una identidad, al menos parcial, de los componentes; los mismos objetos se diversifican según la mayor o menor preponderancia de uno de los componentes sobre el otro.

A título de ejemplo, cuando las arenas del desierto me parecen desde lejos agua, ello se debe al hecho de que todas las cosas compuestas resultan de los cinco elementos, combinados según proporciones diferentes: en el caso del espejismo, percibo la componente agua en vez de la componente tierra, de lo que nace la ilusión óptica, aunque no por esto se puede decir que el contenido del conocimiento sea ilusión. O también, en el ejemplo varias veces citado de la concha vista como plata, la ilusión es determinada por mi percepción del elemento plata, que, aunque en proporciones ínfimas, se halla contenido en aquella concha. No ocurre de otro modo en el caso de un enfermo de ictericia que percibe como amarillo un pedazo de concha que en realidad es blanco. Este color amarillo se halla contenido en el ojo del enfermo y, por consiguiente, como, en virtud de la teoría del contacto entre el órgano de los sentidos y el objeto, la visión consiste en una emisión de rayos desde el ojo al objeto, dicho color amarillo viaja con aquellos rayos, parte del ojo y se imprime en el objeto, produciendo de este modo la ilusión del amarillo. En todos estos casos, bajo la ilusión subyace una realidad, que, sin embargo, sólo es un elemento parcial o mínimo de la compleja composición del conocimiento verdadero: el conocimiento ilusorio es, pues, un conocimiento limitado, o que ignora otro elemento, pero, en la medida que conoce, es verdadero. Sólo la prueba, el contacto con la experien-

cia, la utilidad práctica del conocimiento, será lo que verificará su mayor o menor exactitud y verdad.

RECUERDO Y SUEÑO

El otro contenido del conocimiento viene dado, como se ha visto, por el recuerdo *(smrti)*. Es distinto del conocimiento representativo, y es sustantivo. El recuerdo es definido por Kananda (VS. IX, 2, 6) como resultante de una conjunción del Yo con el *manas,* o de impresiones, entendiendo por impresión la huella de una experiencia pasada.

Para Prasastapada, es caer de nuevo en cuenta de objetos vistos o experimentados de algún modo en el pasado. Hace aflorar a la superficie de la conciencia todo cuanto queda de una noción precedente, ya sea deseo, aversión o asociaciones varias; nace de un contacto de la mente y del alma, que representa el sustrato de la continuidad de experiencias, y es favorecido por el brote de un sueño, de un deseo o de una aversión, de una asociación o de la concentración sobre un objeto.

Vatsyayana (comentario a *Nyayasutra,* III, 2, 33) da una definición de él que no se distingue de la del *Vaisesikasutra.* Los *Nyayasutra,* por su parte, afirman que el recuerdo supone la existencia del alma, y que los diversos recuerdos no nacen contemporáneamente porque sus causas no se manifiestan todas ellas al mismo tiempo. El recuerdo, dice Vatsyayana en su comentario, es suscitado por muchos motivos, de los que ora prevalece uno, ora prevalece otro. Entre los principales de estos motivos se han de enumerar la atención, que tiene lugar cuando de modo voluntario nos ponemos a reflexionar sobre algo que particularmente nos interesa, o la asociación, que se produce cuando disponemos las cosas de manera tal que una provoque en nosotros el recuerdo de otra, o el ejercicio o hábito producido por la repetición de nociones que se refieren a las mismas cosas, o una sugerencia suscitada por el enlace (por ejemplo, humo y fuego) o por la inherencia (por ejemplo, cuerno y buey) o por la coinherencia en el mismo sustrato (color y tacto) o por la

contradicción (blanco y negro) o por características particulares, por las que atribuimos un individuo a su clase o familia, o por semejanza (por ejemplo, el retrato de una persona nos recuerda a la misma persona) o por propiedad (por ejemplo, el amo nos evoca al siervo), y así sucesivamente; otros coeficientes son: relación, separación, enemistad, superioridad, placer y dolor que suscitan el recuerdo.

Según los tratadistas más tardíos, el recuerdo surge de una impresión *(bhavana)*, la cual, apenas tiene lugar una percepción, desarrolla una función particular *(vyapara)*, en virtud de la cual la representación pasada que se depositó en el alma, viniendo a la superficie de la conciencia, es relacionada con la representación presente. También el recuerdo puede ser verdadero y falso, pero esta cualidad suya sólo depende de la verdad o falsedad de la primera representación que está en su base.

Nos queda por hablar brevemente del sueño, que, como se ha dicho, es considerado, por lo menos por algunas escuelas, como un recuerdo falso.

Según los Nyayavaisesika, el sueño tiene un carácter perceptivo. Nos muestra una serie de imágenes o percepciones inmediatas (*aparoksasamvedana,* según Sridhara), las cuales no son producidas por el contacto con los órganos de los sentidos, que, en la condición onírica, permanecen inactivos, sino por el órgano mental, por el *manas.* Estas imágenes o percepciones son determinadas o, mejor dicho, definidas, pero ilusorias en cuanto no nos presentan objetos que realmente existan en aquel lugar y en aquel tiempo. Tal opinión ya es expuesta por Prasastapada, quien afirma que, cuando los órganos de los sentidos han dejado de funcionar y la mente se ha retirado al corazón, se pueden presentar conocimientos mentales que son independientes de los tenidos con antelación, distinguiéndose, por tanto, del recuerdo. De este modo, él sigue a Kanada, según el cual las imágenes del sueño son producidas por una conjunción especial del yo con la mente y por engrafias de anteriores experiencias *(samskara)*. El sueño, añade Prasastapada, puede ser causado por tres motivos principales: o por la fuerza de las impresiones, como cuando un hombre que insistentemente

piensa o desea una cosa, es dominado en el sueño por estos mismos pensamientos o imágenes; o por el desorden de los humores, presentes con diferente equilibrio en el cuerpo; o por fuerzas invisibles, ya meritorias ya pecaminosas.

Generalmente, los Naiyayika tienen las mismas opiniones, es decir, distinguen el sueño de la memoria, reconocen su contenido perceptivo no representativo. Pero se dan discrepancias entre los autores. Sobre la actividad o inactividad de los sentidos, algunos (por ejemplo, Udayana) piensan que los órganos periféricos, incluso en el estado onírico, no permanecen del todo inactivos, y que los estímulos externos, si tienen cierta intensidad, pueden excitarlos. En cambio, según otros, el sueño es una representación, es decir, el recuerdo de pasadas experiencias, que ascienden a la superficie desde el fondo del subconsciente en que se hallaban depositadas; por consiguiente, el sueño es una especie de falsa memoria (Jayanta, Kesavamisra, Jagadisa). Éste fue el punto de vista compartido por los Mimamsaka. Las visiones de los sueños, dice por ejemplo Kumarila, son causadas por objetos que actualmente no están presentes ante los órganos de los sentidos, pero que fueron percibidos por éstos en el pasado, mientras que ahora se hallan como resucitados por las engrafias depositadas en el fondo del subconsciente.

Prabhakara lo especifica diciendo que las imágenes del sueño son recuerdos de experiencias pasadas, las cuales por un oscurecimiento de la memoria, aparecen como percibidas actualmente de manera inmediata. En las escuelas vedánticas se encuentra una diversidad de opiniones: unos se inclinaban por la teoría perceptiva, y otros, por la interpretación mnemotécnica.

II

MEDIOS DE CONOCIMIENTO

PRAMANA: SU DEFINICIÓN

El problema de los medios de conocimiento y de su validez es uno de los básicos, y también de los más discutidos. Con su examen comienzan, de ordinario, los tratados filosóficos. Su número es motivo de disentimiento; la definición que los sistemas proponen ha sido sometida a críticas y revisiones recíprocas.

Estos medios de conocimiento son denominados genéricamente *pramana*. *Pramana* es la medida, el criterio justo con que se determina con seguridad una cosa o se define una idea, y también puede indicar un canon, o, simplemente, la autoridad, un juicio inapelable, como, por ejemplo, en la frase *devah pramanam,* «la decisión incumbe a los dioses, los dioses son los árbitros». Pero, en filosofía, el sentido es preciso: *pramana* es el instrumento apropiado del conocimiento, el medio que conduce a un conocimiento válido y excluye el aproximativo o el error. El objeto que el *pramana* debe establecer es el *prameya,* «lo que debe ser conocido», el objeto en discusión que es preciso determinar y verificar. Cuando se realiza este proceso de verificación y el *pramana* ha cumplido su propio fin, el *probandum* o *prameya* viene a ser un conocimiento seguro, positivo, no ya una probabilidad, un conocimiento dudoso, sino una certeza, conocimiento válido *(pramiti* o *prama)* Como todos los procesos causales, también el *pramana* es un complejo de factores psíqui-

cos y físicos a la vez (sentidos, luz, etc.), los cuales, coexistiendo y colaborando, producen aquella certeza.

He aquí cómo Vatsyayana inicia su comentario a los *Nyayasutra:* «Sólo cuando un objeto es conocido con un medio capaz de conducir a un conocimiento cierto, es posible dedicarse a una actividad válida; por esto precisamente, el medio capaz de conducir a un conocimiento cierto es considerado como eficaz. En efecto, fuera de semejante medio, no existe conocimiento de ningún objeto, y donde se carece de este conocimiento, no es posible dedicarse a una actividad válida. Los objetos del medio de conocimiento son innumerables, porque los individuos son ellos mismos infinitamente varios. Sólo cuando el medio de conocimiento demuestra ser eficaz, en cuanto consigue el propio fin, tanto el objeto que conoce como el objeto que debe ser conocido, así como el conocimiento exacto que de él resulta, logran también su fin. En efecto, no es posible alcanzar el objeto mientras no esté presente el medio más eficaz que conduce a él. Así sucede que cuando el sujeto cognoscente ha conocido con medio apropiado y no falso un objeto, el hombre desea tomar o evitar aquel objeto. Se llama actividad al esfuerzo del sujeto movido por aquel deseo de apropiarse del objeto o de evitarlo, y la validez de tal actividad consiste en el logro del propio fin, lo cual tiene lugar cuando una persona, deseando apropiarse de un objeto o evitarlo y realizando un esfuerzo, obtiene verdaderamente o evita aquel mismo objeto. El objeto que se quiere obtener constituye un placer, o lo que causa placer. Sujeto cognoscente es aquél que se halla movido a una actividad por el deseo de obtener o evitar un objeto. Medio de conocimiento es aquel instrumento con que el sujeto consigue el conocimiento exacto del objeto. La cosa conocida es el objeto por conocer *(prameya)*. El conocimiento del objeto mismo se llama conocimiento exacto». Por consiguiente, todo medio de conocimiento implica un valor pragmático: el medio sirve para producir un conocimiento exacto, y no sólo eso, sino, además, para dirigir con propiedad nuestra actividad. Este es un punto sobre el que insisten en especial los Budistas. A continuación se añadirá a los caracteres esenciales del medio de conocimiento el de producir una noción nueva *(anadhigata)*. Dharmottara, comentando el *Nyayabindu,*

dice: «Conocimiento recto es un conocimiento no contradicho (por la experiencia). Incluso en la vida cotidiana decimos que un hombre ha dicho la verdad cuando nos hace alcanzar un objeto que antes nos había indicado. Así pues, un conocimiento se llama verdadero cuando nos hace lograr un objeto indicado por él con anterioridad. Este hacernos lograr lo que con anterioridad nos ha indicado significa que tiene la facultad de enderezarnos hacia ello, y nada más. En efecto, el conocimiento no nos pone en posesión del objeto en el sentido de crearlo, sino que, dirigiendo al hombre hacia él, lo pone en condiciones de alcanzarlo. La acción de dirigir a una persona hacia un objeto equivale a dirigirla hacia el objeto de una determinada actividad. Esto no significa que el conocimiento lance con violencia al hombre hacia una acción (incluso contra su propia voluntad). Así las cosas, cuando el objeto se ha alcanzado con claridad (es decir, se ha tenido de él un conocimiento exacto), la función del medio cognoscitivo ha terminado. Por esto se dirige a un objeto que aún no ha sido conocido; en efecto, el hombre es impulsado a obrar y a conseguir el objeto por el conocimiento, por medio del cual conoció por primera vez aquel mismo objeto. Ahora bien, ¿qué función podría ya desempeñar un nuevo acto cognoscitivo respecto de aquel mismo? Precisamente por esto se dice que el medio de conocimiento se dirige a un objeto que aún no ha sido conocido».

Los Mimamsaka de la escuela de Kumarila, insistiendo sobre la novedad del conocimiento producido por el *pramana,* pero sin ser secundados de modo igualmente perentorio y preciso por los Naiyayika, son del parecer de que sólo puede llamarse medio de conocimiento a aquel que produce un conocimiento nuevo, no sujeto a contradicción, y seguidamente verificable *(abadhita;* los Budistas lo llaman *avisamvadaka)*. Los *Sankhyasutra* (I, 87) no son de distinto parecer: «el triple *pramana* es el medio que conduce a un conocimiento capaz de determinar exactamente un objeto que aún no ha entrado en contacto ni con uno ni con el otro (es decir, con el órgano interno o con el alma)». El jainista Manikyanandin repetirá que el medio cognoscitivo es un conocimiento que «se convalida a sí mismo y asegura un objeto no conocido con anterioridad». Por consiguiente, la palabra

pramana es adoptada en sentido algo diferente, como medio de conocimiento propiamente dicho, como acto cognoscitivo en su proceso y también como el resultado de este acto cognoscitivo (en cuyo caso, sin embargo, la palabra más comúnmente usada es *prama*).

Dado que, de un modo genérico, los Naiyayika, los Vaisesika y los Mimamsaka sostienen que los *pramana* sólo son un instrumento por cuyo medio, al término del proceso cognoscitivo, el hombre conoce, afirman además que el medio no puede identificarse con el resultado del acto cognoscitivo, del mismo modo que la segur no puede cortarse a sí misma. Por el contrario, los Budistas o, mejor dicho, algunas escuelas budistas, son de distinta opinión. Aquella distinción es para ellos puramente empírica: el medio cognoscitivo no se distingue del mismo conocimiento definido como conocimiento exacto cuando no es contradicho por la experiencia *(avisamvadi)* y, pragmáticamente, como capaz de conducir al fin deseado. Así pues, no hay diferencia entre el proceso perceptivo o inferencial y su contenido, porque se da una identidad o conformidad entre la forma de una cognición y lo que es conocido. Este contenido de la cognición es el mismo *pramana*, porque constituye simultáneamente el objeto y el conocimiento que de él tenemos, y, de este modo, aquel contenido es a la vez medio y resultado, fundamento producido.

En N. Bi., pág. 103, se lee: «Esta percepción directa es el resultado del proceso cognoscitivo *(pramana)* en cuanto constituye un claro conocimiento del objeto».

Dharmottara, en la pág. 18, dice: «*Pramana* (medio y acto cognoscitivo) es un conocimiento que alcanza (su objeto). Éste poder suyo de conseguir el propio objeto no sólo deriva de la necesaria dependencia respecto de un objeto, porque también un brote depende necesariamente de la semilla y, sin embargo, no es capaz de conocerla. Por esto, aunque el conocimiento derive de un objeto, debe, no obstante, poseer cierta función particular por la que poder alcanzar aquel objeto, y sólo cuando esta función se realiza, dicho objeto es alcanzado. Y esto es precisamente lo que nosotros entendemos por fruto del proceso perceptivo».

CLASIFICACIÓN DE LOS MEDIOS COGNOSCITIVOS

La clasificación de los medios de conocimiento es muy variada: a la autoridad de la revelación y de la tradición *(smrti* y *aitihya)* se van añadiendo poco a poco tanto la percepción directa como el razonamiento inductivo, que las discusiones lógicas iban aclarando y especificando cada vez más en sus momentos y en sus términos. Caraka reúne la *smrti* y la *aitihya* en la *aptopadesa* o «enseñanza digna de fe» (que el Sankhya llamará *aptavacana*). Pero la clasificación cuaternaria de Caraka (testimonio digno de fe o *aptopadesa,* percepción directa o *pratyaksa,* inferencia o *anumana,* y *yukti,* o convalidación de una verdad mediante un razonamiento silogístico) era ya reducible, por la sencilla razón de que la *yukti* podía encuadrarse en la inferencia. Así se llega a la división tripartita del Sankhya. El Budismo, que había empezado por reconocer como *pramana* incluso las escrituras, acabará reduciendo los medios de conocimiento a dos tan sólo: percepción directa e inferencia. Lo mismo hará el Vaisesika, que considera la comparación y la autoridad, admitidas por el Nyaya, con posibilidad de resolverse en la inferencia. Los materialistas van aún más allá, y confieren validez probatoria solamente a la percepción directa, exclusión hecha de todo otro medio cognoscitivo.

La división cuatripartita fue seguida por el Nyaya, que, además de la percepción directa, admite la inferencia, la autoridad revelada *(sabda)* y la comparación *(upamana).*

Los Mimamsaka de la escuela de Kumarila y el Vedanta aumentan a seis los medios de conocimiento: percepción directa, inferencia, comparación o analogía, autoridad, evidencia o presunción y percepción de la no existencia. Prabhakara, eliminando el último, reduce los *pramana* a cinco.

El Jainismo presenta una actitud dudosa en sus comienzos (v. las diversas clases de conocimiento indicadas en TAAS); pero, poniéndose en seguida a tono con la madurez lógica de los otros sistemas, divide los medios de conocimiento en dos grupos: inmediatos y mediatos *(pratyaksa* y *paroksa),* cada uno

de los cuales se diversifica en varios subgrupos, aunque en un sentido muy distinto del que tiene en las otras escuelas.

Sin entrar en otros particulares, conviene, no obstante, hacer referencia a los seguidores de Madhva, quienes distinguen el conocimiento en dos clases: conocimiento puro *(kevalapramana)* y conocimiento subsidiario *(anupramana)* entendiendo por el primero el conocimiento evidente por sí mismo, el que tiene en sí mismo su propia certeza; en esta división es patente la resonancia de la teoría de Prabhakara y, en el mismo Vedanta, de Ramanuja. Conocimiento subsidiario es el conocimiento mediato, el cual es triple: perceptivo *(pratyaksa)*, inferencial *(anumana)* y de autoridad *(agama)*.

Con esto no terminan las discusiones, porque, una vez determinado el número de los medios cognoscitivos, se plantea a continuación el problema de si cada uno se halla limitado a un objeto propio o de si un mismo objeto puede conocerse con dos o más medios cognoscitivos, de donde, como en la India se da un nombre a cada opinión particular, surge el contraste entre los sostenedores de la *pramanasamplava* y los de la *pramanavyavastha,* es decir, de la posibilidad o imposibilidad de coexistencia de dos o más *pramana* en orden al conocimiento cierto de las cosas. Los budistas serán partidarios de la segunda alternativa: el objeto de la percepción directa nunca podrá ser el de la inferencia, ya que la percepción capta el instante y nada más, en tanto que la inferencia implica un proceso cognoscitivo complejo, la atribución de una especie al objeto visto, etc. Por lo tanto, cada medio se agota en sí mismo. Objetarán los Naiyayka que no se puede ser tan radical: la existencia del *atman* se demuestra tanto por la autoridad de la revelación como por el testimonio de la persona digna de fe, pero, además, puede ser convalidada por la inferencia. Sin embargo, en completo acuerdo con los seguidores de la Karma-Mimamsa, añaden que los mandamientos védicos tienen por único *pramana* la palabra del Veda, y nada más. Los Mimamsaka dirán, además, que para determinar la categoría de no existencia y para llegar a un juicio negativo, no hay más que un solo medio, es decir, la *anupalabdhi,* de la que inmediatamente daremos noticia más amplia (Vats. a NS, I - I - 3, Ny. Man. págs. 28-33).

Entre los seguidores de las diversas tendencias se suscitaron encendidas polémicas para sostener o refutar estas clasificaciones, para defender la validez de la comparación y de la evidencia *(upamana* y *arthapatti)* como medios de conocimiento autónomos, o, por el contrario, para demostrar el desacierto que implicaba hacer de ellos nuevos *pramana,* porque uno y otro caen bajo la inferencia. Sobre todo, la pugna revistió especial violencia en lo referente al carácter, la definición y la extensión de los dos medios fundamentales del conocimiento, percepción directa e inferencia.

La percepción

La palabra sánscrita equivalente a la castellana «percepción» es *pratyaksa,* «lo que cae bajo los ojos». Por percepción se entiende un conocimiento directo o inmediato de las cosas y el medio que conduce a él. Este conocimiento puede tener lugar a través de los sentidos o de la mente. En efecto, la percepción, para casi todos los sistemas, no sólo es sensorial, sino que también puede ser mental: por ejemplo, la experiencia del placer y del dolor, específica del *manas* o sexto sentido. Después, por lo general, se incluye también en la percepción el conocimiento intuitivo, la intuición de los místicos y de los santos, que revela inmediatamente, en plena luz y claridad, la esencia de las cosas, y es inmune al error. Los seguidores de la nueva lógica hallaron, por tanto, insuficiente la antigua definición; es verdad que sólo atañe a la percepción de los hombres, pero sería inadecuada si también quisiéramos incluir en ella la de los seres divinos y la percepción extraordinaria. Por consiguiente, convendrá definirla más bien como conocimiento inmediato *(saksatkara),* sensación inmediata, no causada por un conocimiento precedente, y mediante la cual algo es conocido por nosotros.

Los sistemas están muy de acuerdo en admitir que la percepción es posible en cuanto que en ella tiene lugar un auténtico contacto entre los órganos de los sentidos y su objeto propio. Precisamente por esto, los órganos sensoriales son llamados *prapyakarin* o «tocadores del objeto», ya sea cercano o lejano,

proyectándose hacia él. Éste es el parecer de los Naiyayika y Vaisesika, del Sankhya, del Vedanta y de los Jainistas (que excluyen la percepción del ojo). Los budistas niegan que este contacto se dé en el caso del ojo y del oído. Los Mimamsaka exceptúan la percepción auditiva, porque, en este caso, es el sonido el que, atravesando el espacio, llega al oído, en el que produce una modificación que constituye el presupuesto de la percepción de sonido.

Argumento más debatido fue el de si la percepción es determinada o indeterminada, o una y otra cosa a la vez; es decir, si se reduce a una pura y simple sensación, o si también es representativa, o un proceso continuo en el que se pasa del uno al otro momento, por iluminarse el dato sensorial mediante la luz de la conciencia. Del compendio que vamos a hacer resultará que todas las opiniones han tenido sus propios defensores, desde los Budistas, que definen el *pratyaksa* como la «sensación despojada de toda representación *(kalpanapodha)*», hasta la extrema de algunas escuelas vedánticas, por ejemplo, la de los seguidores de Madhva, que sostienen la imposibilidad de la percepción indeterminada, porque la percepción es conocimiento, y no puede darse conocimiento que no sea un juicio, suposición o expresión de una relación de sujeto y predicado. Las posiciones intermedias abarcan todos los matices: desde Kumarila a Ramanuja, precursor de Madhva en cuanto admite que en la percepción se halla implícita una correlación entre el objeto y algunas relaciones.

Partamos de los Naiyayika. La percepción directa es definida por los NS como un «conocimiento que deriva del contacto de los órganos de los sentidos con su objeto específico; conocimiento inexpresable, no erróneo, definido». Ante todo, conviene recordar que estos sentidos no han de entenderse según la acepción vulgar: ni siquiera son una propiedad o actividad de los órganos externos, como sostienen algunas escuelas budistas, ni tampoco modificación de una materia sutil, la *prakrti,* como pretende el Sankhya. En cambio, siendo seis en total, cinco externos y uno interno llamado *manas* (que no todas las escuelas incluyen entre los sentidos), son órganos suprasensibles, y, por lo tanto, inferidos, y no conocidos directamente, causantes de

conocimientos particulares, etc., y residen en partes específicas del cuerpo.

Existe una relación de idéntica naturaleza entre los objetos de los sentidos y los sentidos que los perciben. Cada sentido se halla relacionado con un elemento: la vista, localizada en el ojo, con el elemento fuego o luz; el oído, la oreja, con el éter, situado en la cavidad de la oreja; el olfato, en la nariz, con la tierra; el gusto, en la lengua, con el agua; el tacto, en la piel, con el aire; a cada uno de estos elementos corresponde una cualidad: el color, el sonido, el olor, el gusto y el tacto, respectivamente, de donde resultan tres series quinarias paralelas. Esta correspondencia entre objeto, cualidades y órgano sensorial, a la que volveremos a referirnos, hace posible el contacto entre los órganos de los sentidos y los objetos, es decir, su encuentro, la participación de unos en los otros.

«Si los órganos sensoriales fueran activos sin llegar realmente a los propios objetos, uno podría percibir incluso las cosas que se hallan al otro lado de una pared» *(Nyayakandali,* página 23; N. Bh. II I, 19). De los órganos sensoriales emanan vibraciones que tocan los objetos correspondientes, por lo que se establece un contacto entre aquéllos y éstos. Pero para que la percepción tenga lugar ni siquiera este contacto es suficiente: la percepción es posible en cuanto existe un mediador entre la experiencia de los sentidos y el yo, y este mediador es representado por el *manas*. *Manas* se traduce, de ordinario, por mente: la raíz es la misma, pero el concepto difiere. Para el Nyaya y Vaisesika, el *manas* es una sustancia eterna distinta de las sustancias físicas, en cuanto que no está constituida por elementos materiales. De todos modos, el *manas* es instrumento indispensable para que la sensación se transforme en percepción: sirve de puente entre el mundo externo y el *atman.* Nosotros sólo tenemos conciencia del objeto hacia el que se dirige su atención. Mis sentidos pueden estar simultáneamente en contacto con muchos objetos, pero yo no tengo más conocimiento que el de una sola y única percepción cada vez, porque el *manas* no puede hallarse ocupado en dicha ocasión más que en un objeto. Si en alguna circunstancia podemos tener impresiones de simultaneidad en la percepción, ello se debe a la rapidez con que se

suceden. Así se evitaba la objeción de que, siendo el alma omnipenetrante, debería conocerlo todo en cada momento. Este *manas* es atómico; no siendo perceptible, sino inferible, las sensaciones de placer y de dolor sólo son posibles en cuanto el *manas* las acompaña. El *manas* percibe lo que los NS llaman cualidades del alma, es decir: el deseo *(iccha)*, la aversión *(dvesa)*, el placer, el dolor y la actividad, que constituyen el sexto tipo de percepción, la percepción mental, además de las cinco puramente sensoriales.

Por consiguiente, el *manas*, en cuanto tal, caracteriza la segunda clase de percepciones, es decir, las llamadas internas, para distinguirlas de las comunes o externas, que parten de los sentidos. Estas percepciones internas tienen por objeto estados o procesos mentales. Sobre el *manas*, sobre este órgano interno, se ha discutido mucho: ¿debe considerarse el *manas* como otro órgano? Los Nyaya-Vaisesika, aunque Kanada no se haya pronunciado sobre ello y Gautama no incluya el *manas* entre los sentidos, respondieron afirmativamente. Lo mismo hicieron los Sankhya (para quienes el *manas* es, a la vez, órgano sensorial y mental, producido por la *natura naturans* o *prakrti* y, por ello, no dotado de conciencia) y los Mimamsaka; en el Vedanta, existen varias opiniones, Sankara y Ramanuja lo han considerado como órgano interno, mientras que algunas obras más tardías, por ejemplo, la *Vedantaparibhasa*, no son del mismo parecer. Los Jainistas sostienen que no es un órgano, con lo que creen entender que no produce impresiones de objetos como los otros órganos, aunque, fieles a su relativismo y diciendo que es un no-sentido, destacan su diversidad con relación a los otros sentidos, con lo cual no excluyen que, en cierto modo, sea un sentido.

Según la opinión de los Nyaya-Vaisesika, no percibimos la sustancia a través de la cualidad, sino que, por el contrario, a través del contacto sensorial con una sustancia podemos percibir su cualidad. Este contacto de los órganos de los sentidos con los objetos, elevado a la situación de consciente por la intervención del *manas*, es muy complejo. Los tratados lo reducen a seis tipos fundamentales:

1) El punto de partida, el hecho fundamental, el contacto

(literalmente unión, *samyoga*) con una sustancia *(dravya):* la percepción visual de un vaso es esencialmente el contacto del órgano de los sentidos con aquel vaso particular.

2) Pero en aquella sustancia se hallan inherentes algunas cualidades, por ejemplo, el color, de modo que, en virtud de aquel contacto, yo percibo además ciertas cualidades que se hallan inherentes indisolublemente en aquella sustancia. Este segundo aspecto de las relaciones posibles entre órganos y objetos se llama precisamente inherencia en aquello con que se ha entrado en contacto *(samyukta-samavaya)*.

3) El tercer aspecto recibe el nombre de inherencia en aquello que es inherente a la sustancia con la que estamos en contacto *(samyukta-samaveta-samavaya)*. En suma, se da en él una doble indicación; el color particular que percibo en el vaso con que el ojo ha entrado en contacto, se halla inherente, a su vez, en el carácter genérico de color en el universal.

4) El cuarto aspecto se llama, simplemente, inherencia *(samavaya)*. En la percepción del sonido, que es cualidad del éter, hay inherencia del sonido en el éter *(akasa)* presente en la cavidad auricular como sustrato del mismo sonido.

5) La inherencia en el inherente *(samaveta-samavaya)* se produce, por ejemplo, en la percepción auditiva; cuando se percibe el carácter genérico «sonido», se halla inherente a su vez en el sonido el sentido del oído.

6) Por último, se da la cualificación o relación entre cualidad y cualificado *(visesanata* o *visesya-visesa--sambandha)*, cuando percibimos la ausencia *(abhava)* de una determinada condición. Así, al no hallar una tinaja en el suelo, en el que esperábamos encontrarla, consideramos el mismo suelo como cualificado por la privación de dicha tinaja.

La especificación contenida en la definición del NS, «inexpresable, no unida a palabras», significa que la sensación es anterior a toda imaginación verbal, es decir, indeterminada. Vatsyayana da la siguiente explicación:

«Algunos argumentan diciendo que "cuantos son los objetos, tantas son las palabras que los indican, por medio de las cuales aquéllos son conocidos; la praxis de la vida se halla basada, a su vez, en semejante conocimiento". Por lo tanto, todo conoci-

miento producido por el contacto de los sentidos y de sus específicos objetos es "forma" o "gusto", y así sucesivamente. Estas palabras, "forma", "gusto", etc., son los nombres de aquellos objetos, por medio de los cuales se expresa el conocimiento; así se dice: "éste conoce el objeto como color, como gusto", etc.; por consiguiente, todo cuanto se expresa por medio de nombres se halla en conexión con las palabras. Para responder a esta objeción, dice el Sutra: "no unido a palabras".

»En los casos en que nos es desconocida la relación entre un objeto y el nombre que lo designa, esta percepción del mismo objeto no es expresada por ninguna palabra. Pero cuando esta relación se afirma, entonces sí que sabemos que este nombre es la palabra que expresa aquel objeto. Cuando este objeto es percibido como expresado por aquel nombre particular, tal percepción no difiere de la primera que teníamos cuando su nombre nos era desconocido; la percepción es la misma. Mientras no hay un nombre, el objeto no puede ser conocido por otros y, por consiguiente, no puede prestar ningún servicio, porque la práctica de la vida se apoya en lo conocido... Por esto opinamos que cuando el objeto es percibido por nosotros, la palabra que lo designa aún no ha entrado en función; entra en funciones en el momento en que se introduce en la práctica de la vida. Por consiguiente, se ha de concluir diciendo que el conocimiento que deriva del contacto de los objetos y de los sentidos no es verbal.»

Esto no significa que los NS sostuvieran que el *pratyaksa* fuera necesariamente pura sensación, dato sensorial inmediato; si lo hubiesen afirmado, se habrían acercado a los budistas, que precisamente definían la percepción como «*kalpanapodha*», o «privada de toda construcción mental», y, por lo tanto, no habrían existido las razones de las interminables polémicas que durante siglos tuvieron lugar, precisamente sobre este punto, entre los Naiyayika y los budistas. En cambio, los Naiyayika consideran la percepción como un proceso continuo en el que se distinguen dos momentos: uno que ofrece los datos sensoriales inmediatos, y otro que constituye la percepción propiamente dicha, en la que los datos de los sentidos entran en la conciencia. El primero recibe el nombre de *nirvikalpaka,* y el segundo se llama *savikalpaka,* que podremos traducir por (percepción)

«indeterminada» y «determinada». Ambas perciben el objeto con sus propiedades, sus generalidades, su sustancialidad, etc., pero en la primera está ausente toda imagen verbal, es inarticulada, como la percepción inmediata de la vaca cuando entra en el sector que abarca mi mirada. En la segunda se halla presente la imagen verbal, y la percepción se articula en la frase: «esto es una vaca» (N. Manj., pág. 99); es decir, subintra en la percepción *savikalpaka* el conocimiento de una relación de sustantivo-adjetivo, o de sujeto-predicado, en cuanto que el objeto ya no es percibido simplemente como «algo», en que las propiedades genéricas y específicas se perciben sintéticamente, sino como un objeto particular que pertenece a una clase y tiene un nombre: por consiguiente, a la sensación le sucede un juicio. Las escuelas lógicas más recientes dirán que la sensación indeterminada no es percibida, sino inferida, pues nosotros no podemos ser sabedores de lo que no se pone en relación con alguna otra cosa, y no se halla caracterizado aún por el conocimiento: «esto es una tinaja» equivale a «yo sé que esto es una tinaja». Este juicio es el punto de llegada, pero aquella sensación es el punto de partida.

Esta especificación «no unida a palabras», puede indicar, además, que la percepción sensitiva excluye el conocimiento producido en nosotros inmediatamente con sólo sentir la palabra que la expresa. Percepción directa de la vaca es la que surge en sí cuando veo una vaca, no la idea de la vaca, que puede nacer en mi mente cuando escucho a una persona que, hablando conmigo, pronuncia la palabra «vaca». Ésta sería percepción verbal y no ya sensitiva. Pero la percepción debe ser, además, «no errónea», como añaden todavía los NS. No todas las percepciones son exactas: en el desierto puedo verme sujeto a la alucinación del «hata Morgana» y tener la falsa percepción de la existencia de agua en una extensión de arena. Por lo tanto, sólo puede llamarse percepción a la que produce un conocimiento exacto, controlable, no a la que me da la imagen de un objeto que no existe o que existe de un modo distinto (*atasmim tad*, percepción de una cosa en lo que tal cosa no es), imagen que es causada por defecto de los órganos, o por el contacto con una parte de una cosa, y no con el todo de ella, o por falsa asocia-

ción, como cuando, en la noche, un rollo de cuerda me parece una serpiente.

El último carácter de la percepción es que debe ser definida (expresión ésta que la mayor parte de los comentaristas entienden como sinónimo de *savikalpaka*), es decir como antes se ha dicho, ha de ser específica, asociable con el nombre evocado por la memoria.

Así pues, para los Naiyayika, sensación y percepción representan un continuo, no constituyen dos esferas separadas. Sobre este punto se encendió una viva polémica entre ellos y los budistas, después que éstos, partiendo de las investigaciones lógicas de los maestros mahayánicos, sometieron el problema del conocimiento a profundo examen. Para los Naiyayika no hay diferencia fundamental entre sensibilidad y conocimiento: ambas constituyen en su totalidad un proceso. Los budistas, en cambio, definen la percepción directa simplemente como *kalpanapodham abhrantam,* «privada de *kalpana,* es decir, de construcciones del intelecto, y no engañosa». Sobre esta segunda condición era más fácil el acuerdo, aunque Dinnaga suprimiera de su propia definición la palabra «no engañosa», sobre todo, porque la no falacia se halla implícita en la primera condición, puesto que la falacia se debe al hecho de superponerse al dato sensorial una valoración o juicio de nuestro intelecto. Cuando, navegando a lo largo de las riberas del río tengo la ilusión de que los árboles se mueven sobre la tierra y digo «estos árboles se mueven», sustituyo por un juicio una simple impresión visual.

Dharmakirti introduce nuevamente la especificación «no engañosa», porque puede suceder que la percepción, a causa de un defecto de los sentidos, traicione la realidad, como en el caso del enfermo de ictericia que ve de color amarillo objetos que no son amarillos; en este caso, la percepción no puede llamarse exacta, puesto que no corresponde a las cosas.

Mucho más viva fue la polémica respecto al primer término de la definición. Para la lógica budista clásica, de inspiración Sautrantika, la percepción es solamente indeterminada: la simple aparición del objeto en su individualidad *(svalaksana)* es un dato inmediato anterior y extraño a toda operación conceptual, y, por esto precisamente, su contenido es inexpresable. Cuando

especifico con la palabra este contenido, lo pongo en relación con otras experiencias; lo particular se hace universal, lo transitorio e instantáneo a que se reduce el flujo cósmico en su inaprehensible realidad, se refleja y se transforma en concepto. Entonces, ya no es lo real en sí, sino lo supuesto y lo relativo, y, por lo tanto, la percepción *(pratyaksa)* es sólo la sensación pura, la aprehensión inmediata, anterior a toda participación de la actividad cognoscitiva. Kamalasila (pág. 241, estr. 730) se expresa así: «En realidad, ninguna designación convencional se aplica a la particularidad específica del objeto. Sólo cuando es percibido, antes de toda intervención de la imagen conceptual *(vikalpa)*, como absoluto particular, se produce un estado de conciencia, puramente sensorial y privado de cualquier determinación verbal. Después, cuando ese mismo objeto ha sido atentamente considerado, participa de la designación convencional a la que se halla unido. A continuación aparecen las ideas de ser, etc., en cuanto se refieren precisamente a ese mismo objeto considerado de modo actual, siempre según aquella designación convencional, y estas ideas lo determinan y expresan de forma conceptual. Ahora bien, en tal caso, ¿no podrían considerarse debidas a la memoria estas ideas de ser, etc.? ¿Cómo podemos determinar esta sucesión de estados de conciencia?

»Porque cuando nuestra mente se halla atenta a algo diferente, sólo tenemos la pura aprehensión de aquella cosa, no diferenciada por determinación alguna». La estr. 731 dice:

«Habida cuenta de que aquellas ideas de ser, etc., nacen precisamente según la sucesión que hemos indicado, cuando nuestra mente se halla atenta a algo diferente, es decir, está distraída, desde luego, vemos algo delante de nosotros, pero, al no dirigirse la mente a considerar los nombres que según el uso convencional se atribuyen a aquella misma cosa que está enfrente, se verifica, ante todo, una percepción de un algo, privado de toda determinación. Si no fuera así, es decir, si toda aprehensión de las cosas fuera acompañada de la expresión verbal, etc., entonces ¿cómo la persona que está distraída percibiría lo que tiene delante de un modo indiferenciado, es decir, sin sus propias determinaciones? No es posible que dos expresiones verbales indicativas de un objeto coexistan.»

La posición de los maestros del Budismo es, por consiguiente, la opuesta a la de los Naiyayika, para quienes lo universal es tan real como lo particular, por el hecho de que lo universal se halla presente, en relación de inherencia *(samavaya)*, en el mismo particular (N. Manj., pág. 314); las dos percepciones, sensorial y representativa *(nirvikalpaka* y *savikalpaka)*, no son dos momentos de un proceso único, sino dos estados distintos.

Dharmakirti admite otras formas de percepción: ante todo, además de la percepción sensitiva a que hemos aludido, el *manasa pratyaksa* o sensación mental, percepción del *manas* o sexto sentido, que sigue a la pura sensación. Dharmakirti la define así:

«La percepción mental sigue inmediatamente a la percepción sensitiva, que constituye su propia causa homogénea e inmediatamente precedente: ésta coopera con el objeto que sigue inmediatamente al objeto propio de la percepción sensitiva.»

Dharmottara comenta:

»La frase "el objeto propio" indica lo que es propio de la percepción sensitiva; "lo que sigue inmediatamente" quiere decir que no hay intervalo entre los dos, y ni siquiera diversidad: así, estando excluida la diferencia entre los dos momentos, se percibe el momento base *(upadeya)* de la percepción sensitiva existente como segundo momento, y que es homogéneo a él. Así las cosas, se percibe el momento que (inmediatamente) sigue, etc., el momento que forma el objeto de la percepción sensitiva inserto en la misma serie de los momentos. Este segundo momento se dice que coopera con la percepción sensitiva. El factor cooperador puede ser doble, en cuanto puede tratarse de dos factores que mutuamente se influyen o de dos factores que simultáneamente concurren a un mismo efecto. En nuestro sistema, que reduce la realidad a puros momentos, la cooperación se entiende en el segundo sentido, es decir, como la resultante en un efecto único de dos factores que cooperan.

»Como el objeto y el conocimiento sensitivo producen en su conjunto una única sensación mental, queda excluido el primer sentido, es decir, la recíproca influencia del uno sobre el otro...

»Habida cuenta de que el objeto de la percepción mental es diferente del objeto de la percepción sensitiva, queda refutada,

precisamente por esto, la objeción presentada, según la cual la percepción mental no es un medio de conocimiento, porque percibe lo que ya ha sido percibido. Por el contrario, dado que es percibido el momento que constituye la base del objeto de la percepción sensitiva, queda eliminado el dilema a que alguien ha querido arrastrarnos: el de que, según nuestra posición, no podrían existir ni ciegos ni sordos, por el hecho de que la percepción mental percibiría un objeto distinto que no ha sido percibido por la percepción sensitiva.

»Según nosotros, esta percepción mental, que se produce cuando se detiene la función de los sentidos externos, es un medio de conocimiento, es percepción directa; pero mientras aquellos sentidos son activos, las percepciones que se producen, de color, etc., sólo son percepciones sensitivas.»

En otras palabras, la percepción mental mantenida sobre la base de la dogmática y defendida contra los ataques de otras escuelas, sobre todo la de los Mimamsaka, se diferencia de la pura sensación. La mental, en efecto, presupone dos factores: ante todo, el dato sensorial, que constituye su contenido cognoscitivo, y además, el dato objetivo, que representa o reproduce el objeto de la misma percepción sensitiva. Así pues, como estos dos factores son necesarios a la percepción mental, queda excluida la implicación *per absurdum* en que, según algunos, caería (por ejemplo, el que un ciego podría ver), porque la visión perceptiva es *conditio sine qua non* de la percepción mental.

Posteriores maestros, como Santaraksita, la silencian.

La tercera forma de sensación admitida por Dharmakirti es llamada experiencia interior *(svasamvedana)*, de la que este maestro comienza diciendo: «todo estado de conciencia y todo fenómeno mental o sentimiento es autoconsciente». Esta percepción es, en suma, el inefable conocimiento de nuestra persona y de nuestro ser, que alcanzamos a través de los estados de dolor y de placer. Es el sentido inmediato de nuestro yo y de su continuidad.

No sólo los conocimientos singulares son autoconscientes, sino también todo estado de placer y de dolor. Éstos son inmediatamente e interiormente sentidos, y por esto la posición de los budistas es opuesta a la de los Naiyayika, según los cuales placer

y dolor no son estados subjetivos, sino que son sentidos como algo objetivo y externo (como los objetos externos), por lo que constituyen el objeto de la percepción del *manas,* el órgano interno.

Este es un punto muy importante por el que las escuelas budistas se distinguen de las demás: el conocimiento es de suyo luminoso *(svayam prakasa),* como una lámpara, que ilumina las cosas y se ilumina, además, a sí misma, no depende de otro; al no ser admitida el alma por los budistas, el conocimiento tiene lugar fuera de ella, es decir, sin que ella ilumine el intelecto, inerte por sí mismo como ocurre en el Sankhya), o sin que el contacto con las cosas produzca una modificación momentánea en el alma (como se afirma en las escuelas Nyaya-Vaisesika [13]).

Los Bhatta Mimamsaka, dada su posición realista, se acercan más al Nyaya-Vaisesika (I, I, 4). Ya los Mimamsakasutra definen brevemente la percepción como un conocimiento que se produce en el yo a continuación del contacto de los sentidos con sus propios objetos. Los Mimamsaka afirman también que no basta el contacto de los sentidos con sus relativos objetos, sino que se precisa, además, el de los sentidos con el *manas* y el del *manas* con el alma.

Los objetos de percepción son sustancias, es decir, cuerpos resultantes de tierra, fuego, aire y agua (no en el estado atómico, porque el átomo es imperceptible); cualidades: color, gusto, olor, tacto, número, dimensión, distinción, unión, separación, anterioridad, posterioridad, placer, dolor, deseo, aversión, esfuerzo y clase (*Prakaranapancika,* pág. 52). Pero el conocimiento es propiedad del alma y su atributo inseparable, una cualidad esencial de ella; cada conocimiento se determina en el alma a través del proceso anteriormente descrito; cuando aquella virtud cognoscitiva es suscitada por el contacto con los objetos, el alma es el sujeto de todo acto de conocimiento.

La percepción así provocada es, también para los Bhatta Mimamsaka, de dos clases: indeterminada y determinada. La primera percibe lo individual, nace en el mismo momento en que se

(13) V. cap. VI.

produce el contacto entre el órgano y el objeto; lo genérico y lo específico son percibidos en la percepción indeterminada, pero no distinguidos, como sucede, en cambio, en la percepción determinada, cuando interviene la memoria, la cual, basándose en experiencias pasadas, reconoce claramente las relaciones negativas o positivas de lo percibido con otros objetos, reconociendo o distinguiendo así, de manera cierta, lo específico y lo genérico. Pero si aquellas relaciones no se hallaran implícitas en la percepción indeterminada, jamás podrían llegar a ser explícitas en la determinada. Los Prabhakara definen la percepción como «conocimiento inmediato» *(saksat pratiti)*; por consiguiente, todas las nociones, incluso las inferenciales, las mnemotécnicas, etc., son en sí mismas, en cuanto conocimiento, perceptivas, pero no perceptivas respecto a su contenido objetivo.

También para los jainistas es un hecho indiscutible la realidad de los objetos externos, los cuales entran de continuo en contacto con nosotros; pero el alma, penetrando todo el cuerpo, suscita en sí misma conocimientos sensitivos particulares en virtud de su asociación con este o con aquel órgano sensorial, cuando, bien a causa del *karma* individual, o bien a causa de la presencia de los objetos, de la luz y de la integridad de los sentidos, son despejados los obstáculos que se interponen e impiden el surgir del mismo conocimiento; porque, no se olvide que, en este sistema, el conocimiento se halla inherente en el alma, y si no resplandece es porque el *karma* lo vela. Si veo un objeto, ello quiere decir que, dándose todas las circunstancias favorables y habiendo sido eliminados los obstáculos que pueden ocultármelo, se determina en mí un conocimiento visual asociado al ojo. El desarrollo de la lógica jainista es muy interesante, ya que pone en claro la progresiva adaptación de la dogmática a las exigencias del pensamiento crítico en continuo desarrollo: completamente ausentes de las obras que la tradición considera expresión directa de Mahavira, las investigaciones lógicas comienzan a abrirse camino en los primeros sistematizadores. Kundakundacarya conoce tanto la percepción directa *(pratyaksa)* como la indirecta *(paroksa)*, pero los dos términos son adoptados por él de manera completamente opuesta a la de los otros sistemas. Bajo el influjo del Yoga, que tiene gran amplitud en

el Jainismo, y de los éxtasis a que conducía aquél, se llama percepción directa a la visión intuitiva inmediata que no tiene necesidad de la mediación de los sentidos: indica la contemplación omnisciente del alma pura. Se llama, en cambio, percepción indirecta al conocimiento que deriva de los sentidos, en cuanto que precisamente la relación entre el alma y los sentidos es adventicia. Umasvati sigue el ejemplo de Kundakunda: los medios de conocimiento son dos, percepción directa o intuitiva y percepción indirecta o sensitiva: la primera se divide en *avadhi, manahparyaya* y *kevala*. Las dos primeras son visión directa de las cosas y conocimiento mental, visión de modos mentales; ahora bien, puesto que una y otra se limitan a objetos que tienen una forma, se llaman, por lo tanto, parciales *(sakala)*, mientras que la última *(kevala)* lo conoce todo, pasado, presente y futuro, objetos con forma y sin forma: es el conocimiento del alma liberada.

En cambio, como conocimiento indirecto se consideran el *mati* y el *sruta,* es decir, el conocimiento sensitivo y el conocimiento sugerido o proporcionado por las escrituras. El primero incluye el recuerdo *(smrti)* de una cosa ya vista pero no presente en la actualidad, el reconocimiento *(samjna)* o recuerdo de una cosa semejante o desemejante respecto a una percibida de un modo presente, la inducción fundamental sobre la observación *(cinta)* y la inferencia *(abhinibhoda)*. Así se expresan Umasvati y otros escritores. En cambio, Akalanda incluye estos cuatro momentos o formas del conocimiento en el conociento no sensitivo. Pero el influjo de las escuelas lógicas combatía estas concepciones genéricas que colocaban en primer lugar la plena intuición del asceta o del santo: y ciertas teorías naiyayika se insinuaban poco a poco en las escrituras y en los comentarios: el *Anuyogadvarasutra* (págs. 194-202) indica los mismos medios cognoscitivos del Nyaya: percepción directa, inferencia, analogía y autoridad de las escrituras; Jinabhadra recurre a un compromiso y habla de una percepción desde el punto de vista empírico *(samvyavahara pratyaksa)*, en evidente concesión a las teorías que en la época prevalecían. En el *Nyayavatara* de Siddhasena, la influencia es definitiva.

Igualmente Akalankadeva trató de poner la terminología

lógica jainista, tan discordante de la opinión común, de acuerdo con la de los otros sistemas. Pero no pasó de ser un compromiso, porque la percepción directa es para él un conocimiento claro *(visadam jnanam)*, el cual, a la manera de cuanto habían dicho otras escuelas, puede ser tanto sensitivo como intuitivo.

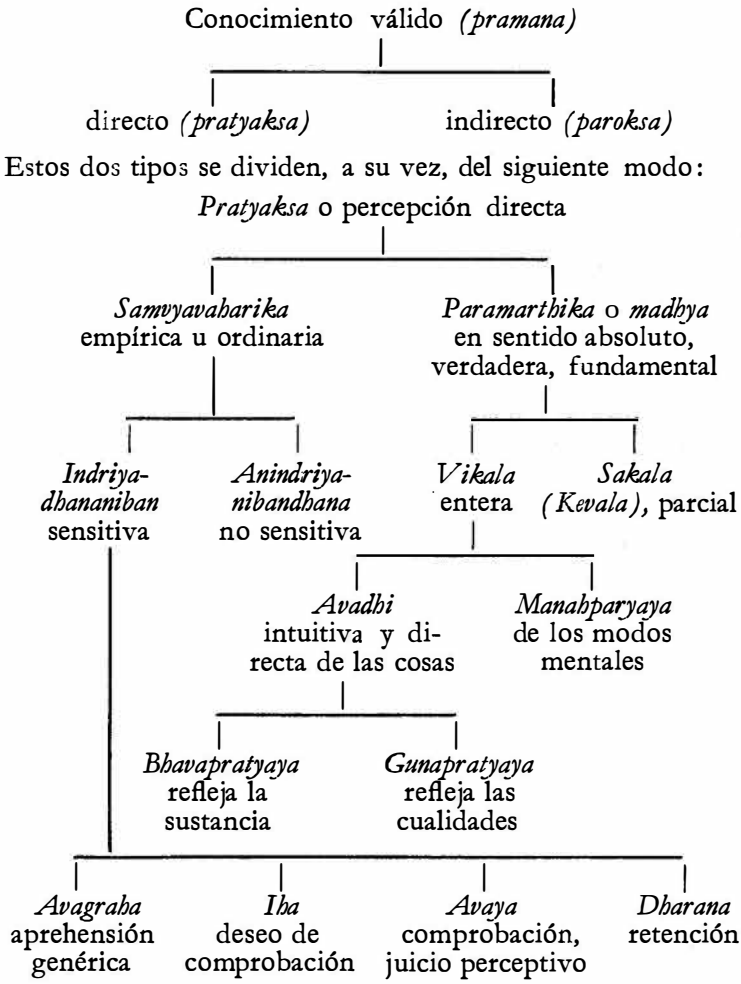
Manikyanandin, autor de un célebre compendio de la filosofía jainista *(Pariksamukha)*, sigue el esquema de Akalankadeva, y divide el conocimiento en:

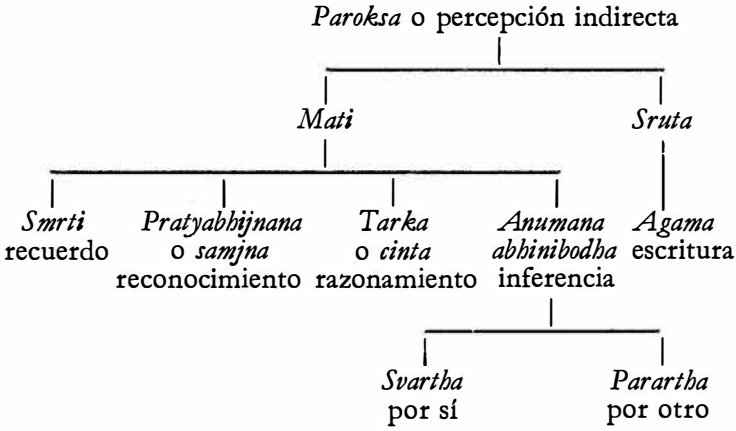
a) ordinario o convencional;
b) principal o obsoluto.

Entiende por conocimiento ordinario el de la experiencia común, que puede ser sensitiva y no sensitiva u objeto del *manas* (que, para los jainistas, es un no sentido, o, mejor dicho, un cuasi-sentido); y por principal, el conocimiento yogui, telepático y del hombre santo, que constituye una auténtica omnisciencia. Otros autores aún añaden un conocimiento que es al mismo tiempo sensitivo y mental. La percepción consiste en un conocimiento *(jnana)* del objeto en sus propiedades y, por consiguiente, de su relación con otros objetos. Se desarrolla a través de un proceso en el que se distinguen cuatro momentos, en inmediata sucesión unos de otros. La simple visión, que es el presupuesto de la percepción, aún no puede llamarse, como hemos visto, percepción. Por tanto, tenemos: una aprehensión *(avagraha)* de ciertas cualidades, por ejemplo, del color blanco; deseo de conocer *(iha)*, es decir, de comprobar, por ejemplo, si el color blanco que vemos corresponde a una bandada de airones o una bandera; comprobación *(avaya)* de la cosa percibida, al ver claramente sus propiedades semejantes a las de otros objetos análogos vistos en el pasado; y, por último, retención *(dharana)*, o depósito de aquella percepción en el fondo de nuestra conciencia y de nuestra memoria, como instrumento o medida para futuras aprehensiones.

Naturalmente, aquí nos hemos limitado a subrayar las líneas generales de un largo discurso, puesto que no todos estaban de acuerdo sobre el carácter indeterminado del primer momento (afirmado, sin embargo, por los *Anga*) y, lejos de ver en él la percepción del objeto en su pura existencialidad, ya lo advertían igualmente dotado de un conocimiento de sus particularidades.

De ahí que podamos resumir en un esquema (basado esencialmente en Akalanka) la compleja clasificación, teniendo presente, sin embargo, que no es absoluta y que es objeto de varias modulaciones y mutaciones en el transcurso del tiempo; pero que, en su conjunto, reproduce las opiniones fundamentales de las escuelas.





La teoría de la percepción, en el Vedanta, ha tenido un desarrollo lento. En Sankara no se encuentra traza alguna de ella, lo que no puede maravillarnos si tenemos en cuenta su concepción del mundo. La percepción y los otros medios de conocimiento no sirven para la experiencia mística que el sistema persigue; más bien *pratyaksa* (la percepción directa) es solamente la revelación, *sruti,* la palabra de los Vedas, que lleva consigo, por su divino origen, el criterio de su inherente y absoluta verdad. En cambio, se llama inferencia *(anumana)* a la *smrti,* a la tradición védica, ya que, aunque esté basada en personas dignas de fe, puede darse el caso de que deba ser convalidada por la autoridad indiscutible de la primera.

Esto, naturalmente, desde el punto de vista metafísico y místico. En el campo empírico, las cosas suceden de otro modo. Cierto que el mundo se reduce a una serie de construcciones mentales, suscitadas por la ignorancia respecto a la indiferente lucidez de la conciencia universal, pero es un hecho que mientras no tiene lugar la inversión de planos, producida por la intuición del Brahma, no podemos negar la experiencia de las cosas sensibles; más bien nos sucede a cada momento que tenemos que distinguir entre percepciones verdaderas y percepciones falsas. Por tanto, ¿cómo se explica la percepción en este sistema que pone como absoluta realidad la inmutable luz de la con-

ciencia cósmica? Ésta, recordémoslo, a causa de la nesciencia o fuerza de oscurecimiento y de limitación, es modificada o cualificada de tres modos diferentes:

a) como conciencia-objeto, es decir, conciencia en cuanto aparece como objeto *(visayacaitanya)*;

b) como conciencia cognoscente *(pramanacaitanya)*;

c) como conocimiento, conciencia individuada, yo empírico representado por el *antahkarana,* el órgano interno o mente.

En la percepción, la mente resulta afectada por un modo particular (llamado *vrtti* o función). La mente, que es luminosidad pura, emana un rayo de su luz, por mediación del órgano sensorial apropiado, alcanza el objeto, modificándose según él; en este momento, no hay contacto entre dos realidades opuestas sino ensambladura o identificación de la conciencia cualificada como objeto — por ejemplo, un vaso — *(ghatavacchinna-caitanya)* con la conciencia cualificada por un modo particular — la forma de aquel vaso *(ghatakaravrttyavacchinna-caitanya)* y, por tanto, del mismo conocimiento conocedor —. La *Vedantaparibhasa* explica así, de un modo particular, este proceso:

«Estos medios cognoscitivos son seis, es decir, percepción directa *(pratyaksa)*, inferencia *(anumana)*, comparación *(upamana)*, autoridad de la palabra *(sabda)*, evidencia *(arthapatti)* e inferencia negativa *(anupalabbhi)*. El conocimiento producido por la percepción directa no es otra cosa que la conciencia, porque dice la revelación que "lo que es inmediato es Brahma..." Alguien podría objetar diciendo que, si la conciencia no tiene principio, el ojo y los demás sentidos no pueden ser medios de conocimiento y determinar dicha conciencia, puesto que, en tal caso, la conciencia, que es eterna, sería producida. A esto hay que responder que, aunque la concienca no tiene principio, sin embargo, a causa del contacto de los órganos de los sentidos y de los objetos se producen modos de la mente *(antahkarana)* que la manifiestan, y por esto precisamente dicha conciencia (aunque no tenga principio) puede considerarse en este sentido como producida, en cuanto cualificada por tales modos. Como estos modos limitan la forma del conocimiento, son llamados analógicamente conocimiento... Otra objeción es que la mente *(antahkarana)* es un todo único y que, por tanto, no pueden

determinarse en ella aquellos modos que están sujetos a modificación. Se responde diciendo que la mente *(antahkarana)* no es una unidad, porque, siendo una sustancia producida, debe tener partes: su condición de producto se demuestra por la revelación, que dice: "Él creó el *manas*". Por lo que respecta a una cognición resultante de aquellos modos como atributo del intelecto *(manas)*, sabemos, por la autoridad de la misma revelación, que deseo, imaginación, duda, fe y carencia de fe, constancia, inconstancia, pudor, inteligencia, miedo, todo ello es propio del *manas*. La palabra inteligencia indica el conocimiento proporcionado por aquellos modos; por esto también el deseo, etc., constituyen las propiedades del intelecto *(manas)*. Cabe objetar que si el deseo, etc., son propiedades de la mente *(antahkarana)*, entonces, ¿cómo es posible la experiencia expresada en las frases "deseo", "conozco", "tengo miedo", etc., que implican la atribución de aquellas propiedades al yo? La dificultad se desvanece con una consideración: aunque una masa de hierro se halla privada, en sí, de la incandescencia, sin embargo, por la imposición del fuego, sustrato de la incandescencia, dicha masa de hierro asume una identidad con este fuego, por lo que en el lenguaje común se dice que "aquel hierro quema"; del mismo modo es de uso común decir "soy feliz", "soy desgraciado", etc., por imponerse al yo esta identidad con la mente *(antahkarana)*, modificada según aquellas formas de placer y dolor...

»La conciencia es triple: conciencia (que aparece como) sujeto cognoscente, conciencia que aparece como medio o acto cognoscitivo y conciencia que aparece como objeto. Por conciencia que aparece como objeto se entiende la conciencia limitada como tinaja, etc.; por conciencia que aparece como medio o acto cognoscitivo se entiende la conciencia limitada como modos de la mente *(antahkarana)*; y, en fin, por conciencia que aparece como sujeto cognoscente se entiende la conciencia limitada como mente *(antahkarana)*. Así como el agua de una balsa, saliendo por algún orificio, penetra al modo de riachuelos en los hoyos que rodean los árboles y adopta diversas formas, cuadrada, etc., según las de aquéllos, así también la mente *(antahkarana)*, en sí luminosa *(taijasa)*, por medio de los órganos de los sentidos se dirige a los propios objetos (tinaja, etc.),

y se modifica en las formas de ellos. Esta modificación se llama precisamente modo *(vrtti)*; pero, en la inferencia y en los otros procesos cognoscitivos, la mente *(antahkarana)* no se extiende a los objetos (fuego, etc.), porque en estos casos no se da el contacto de los órganos de los sentidos con los objetos (con el fuego, por ejemplo, cuando se dice: "En el monte hay un incendio, porque hay humo"). Ahora bien, en el caso de la percepción expresada por la frase "esto es una tinaja", el objeto tinaja y el modo de la mente *(antahkarana)* que asume su forma ocupan, fuera de nosotros, el mismo puesto en el espacio: ambos constituyen siempre una misma y única conciencia limitada en el uno y en el otro, porque, aunque el modo de la mente *(antahkarana)* y el objeto tinaja sean sean distintos, no pueden ser considerados diferentes, en cuanto que coexisten en un mismo lugar; en efecto, el espacio limitado por una tinaja situada en el patio de un convento y en aquélla misma terminado, no es diferente del espacio incluido en el convento mismo. Por esto, cuando en el momento de la percepción, se dice "esto es una tinaja", como el modo que tiene el aspecto de la tinaja se halla unido con el objeto (la tinaja), la conciencia limitada bajo aquel modo particular no es diferente de la conciencia limitada como tinaja, y así, la percepción directa se refiere a la parte "tinaja" del conocimiento (limitado) como tinaja. Puesto que, en fin, la conciencia limitada como placer, dolor, etc., y la conciencia limitada como el modo correspondiente, son limitadas, inevitablemente, por una doble determinación *(upadhi)* inherente en el mismo lugar o sustrato, es del mismo modo percepción directa el conocimiento expresado en la frase "yo soy feliz", etc. El modo y el objeto no sólo deben coexistir en el mismo sustrato, sino también en el mismo tiempo, y por esto no puede objetarse diciendo que de este modo sería percepción directa incluso la parte (del conocimiento determinado como) placer, etc., presente en el recuerdo de un placer (pasado), etc., correspondiente al modo *(vrtti)* actual, porque el placer recordado es cosa pasada, y el modo de la mente *(antahkarana)* constituido por el recuerdo es cosa presente. Las dos especificaciones pertenecen a tiempos diferentes, y, por consiguiente, existe una diversidad entre la conciencia limitada por uno y

otro modo. En el caso del conocimiento (inferencial) "en el monte hay un incendio", la parte del conocimiento que se refiere al incendio es mediata *(paroksa)*, y la parte que se refiere al monte es inmediata: en esta última, la conciencia limitada por el modo mental procedente de algo fuera de la conciencia y la conciencia limitada como monte no son distintas (sino que coexisten en el mismo sustrato); en cambio, en la parte que se refiere al incendio, al faltar aquella procedencia de fuera (en lo que respecta al modo mental), se tiene una recíproca diferencia entre la conciencia del sujeto cognoscente y la conciencia limitada por el incendio. He aquí por qué tenemos en uno y otro caso una experiencia expresada en frases distintas: "veo el monte; infiero el humo".»

Por consiguiente, en el uso corriente distinguimos dos formas de percepción, la indeterminada y la determinada. La primera es la aprehensión del objeto en su ser puro (el existente) y, en cuanto tal, fuera de toda relación de sujeto-objeto: así, cuando percibo y digo «éste es Devadatta», tengo la aprehensión inmediata de la identidad de Devadatta sin colocarlo en ninguna relación de lugar, de tiempo, etc. La percepción determinada, en cambio, es la de un objeto cualificado por un atributo.

Para el Sankhya, la percepción definida en la estrofa quinta de las SK como «determinación de cada uno de los objetos (por medio de los sentidos)» es un proceso complejo adecuado al mecanismo de la psicofisiología propia del sistema. La percepción presupone proximidad y contacto entre los objetos y los sentidos, produciéndose así la primera y confusa aprehensión del mismo objeto, lo que aún no constituye un conocimiento discriminado; después, esta aprehensión inmediata e indiscriminada es reflejada en el *manas*, que distingue en el objeto percibido las relaciones y cualidades implícitas (al menos según Vacaspatimisra; Vijnanabhiksu es de distinta opinión, y por ello reduce en mucho las funciones del *manas*, al que sólo le atribuye las facultades de deseo, duda e imaginación). Luego, el yo *(ahamkara)* se lo apropia, lo refiere a sí mismo, y, por último, el intelecto *(buddhi)* establece el comportamiento o la reacción apropiada respecto a aquel objeto. «Cada uno — concluye Vacaspatimisra —, en relación con un objeto, ante todo lo

aprehende, luego reflexiona sobre él, después se lo apropia y, en fin, establece "esto debo hacer"; entonces comienza a obrar.» También, según la escuela de Ramanuja, la percepción es doble: indeterminada y determinada; en la percepción indeterminada, los caracteres generales y los caracteres específicos están naturalmente presentes; pero el sujeto que percibe no se da cuenta del hecho de que aquella determinada forma, que constituye el carácter general del objeto visto, se extiende, en cuanto tal, a aquel mismo objeto y a todos los demás de la misma especie, y que, por tanto, estos objetos son del mismo modo implícitamente diferentes de los de otra especie. En cambio, semejante conciencia está presente en la percepción determinada.

Para terminar, expondremos brevemente la opinión de los seguidores de Madhva, quienes creen que la percepción es séptuple, en cuanto que a cada sentido corresponde una sensación peculiar: a las consabidas cinco sensaciones se debe añadir la interna, que tiene lugar a través del *manas* y, por último, la llamada *saksijnana*, percepción intuitiva del yo debida a la presencia consciente del yo en nosotros, al cual se atribuyen, ante todo, muchas de las percepciones que otros sistemas afirman que pertenecen al órgano interno, como el placer y el dolor. Sólo esta percepción intuitiva es la extrema y absoluta garantía de la verdad.

Por lo tanto, no hay duda de que, a pesar de la mucha sutileza a que recurre la escolástica hindú para definir cada vez mejor la diferencia entre la percepción determinada y la indeterminada, todas las escuelas se hallaban sustancialmente de acuerdo en que el contenido de la percepción es uno y el mismo, un dato real y objetivo, y la única diferencia entre las dos fases reside en que la una es sensación pura, inmediata, anterior a cualquier formulación verbal, mientras que la otra está ligada a la articulación verbal. Diferencia profunda es la que media entre los budistas y las demás escuelas, porque este dato real era para aquéllos un instante fugaz e inaferrable, mientras que para las direcciones no influidas por el Budismo, a partir del Nyaya, el contenido de la percepción es algo permanente y existente sin posible engaño: un algo que el Vedanta identifica con los modos de las conciencias, es decir, el puro ser, el absoluto,

el Brahma indefinible y permanente contenido por la percepción no determinada.

Estas discusiones que hemos resumido se refieren a la percepción normal; pero casi todos los sistemas admiten la existencia de la percepción supranormal (la de los santos o de los yogui), a la que tan sólo los jainistas daban en principio, como se ha visto, valor de percepción. Semejante percepción supranormal, vedada al común de los hombres, es llamada de ordinario «visión inmediata del yogui» *(yogipratyaksa)*, y es propia de las almas puras y desprendidas. Tal visión puede sobrevenir como un relámpago en virtud de la gracia divina, pero lo más frecuente es que sea provocada por el largo ejercicio del recogimiento y de la devoción mística. En tal caso, las posibilidades latentes del conocimiento humano son llevadas al límite extremo, y el conocimiento alcanza la máxima lucidez y claridad. Así, el yogui consigue la clara visión del pasado, el presente y el futuro, de lo que es extremadamente sutil, de lo que a la mayoría de los mortales les resulta incognoscible; la suya es una percepción simultánea. ¿Acaso entonces se debe concluir diciendo que al hombre (aunque sólo sea a algunos hombres en particular) le es posible la omnisciencia divina? ¿Cuál sería, pues, la diferencia entre el hombre y Dios? La omnisciencia divina es intrínseca, corresponde a la misma naturaleza divina; en el yogui es consecuencia de un ejercicio, es una conquista.

Sobre este punto, la India no podía traicionar su tradición Yoga y las experiencias de sus escetas; sus pensadores sólo podían discrepar en lo que atañe a las opiniones sobre esta omnisciencia yogui. Los Nyaya-Vaisesika, por ejemplo, admitirán que se trata de una sublimación transparente de los sentidos, mientras que los jainistas pensarán que es extrasensorial, en cuanto supone la completa eliminación del *karma*. Pero es un hecho que todas las escuelas atribuían al asceta la facultad de conseguir una capacidad sobrehumana de conocer las cosas presentes, pasadas y futuras en su naturaleza esencial, con la única excepción de los Mimamsaka, que niegan esta facultad. Para los Mimamsaka, sólo los Vedas pueden conocer cuanto trasciende la experiencia ordinaria.

La percepción supranormal no se reduce, sin embargo, a este

único caso de los yogui. Según las escuelas Naiyayika —que, por lo demás, también en lo referente a este punto fueron atacadas ásperamente, como, por ejemplo, por los seguidores del Vedanta—, hay otras dos clases de percepción extranormal, en cuanto que en ellas un contacto sensorial suscita percepciones de alcance más vasto y genérico que el hecho o dato determinado en que se halla circunscrito. El primer aspecto recibe la denominación de *samanyalaksana,* es decir, la percepción de las clases, o, mejor dicho, de las propiedades genéricas advertidas en un individuo o cosa singular. En la cocina veo, de hecho, la relación entre «este» fuego particular y «este» humo, particular también, pero en este humo determinado percibo, asimismo e inmediatamente, su naturaleza de estar siempre unido a todos los fuegos, además de estarlo a este que ahora observo. Es decir, capto una propiedad que es común a todos los posibles fuegos, pasados, presentes y futuros. Esta especie de percepción constituye uno de los argumentos adoptados por los Naiyayika para explicar el juicio negativo: si no poseyéramos la noción de la especie «vaca», cuando viésemos un animal cualquiera no podríamos decir «este animal no es una vaca».

La segunda clase de percepción supranormal es la llamada *jnanalaksana,* percepción sensitiva de una noción, en virtud de la cual la percepción de un objeto despierta en la mente las propiedades de éste, las cuales, en aquel momento, no son objeto de aquella percepción particular. Cuando veo un fragmento de sándalo, esta simple percepción visual despierta en mi memoria experiencias pasadas en virtud de las cuales uno a aquélla la noción del olor propio del sándalo, y de aquí que, aunque mi olfato no entre aún en función, la percepción visual se completa con la noción de la fragancia como cualidad inseparable del sándalo.

La inferencia

El segundo medio cognoscitivo admitido por todas las escuelas, excepción hecha de la materialista, es la inferencia, llamada *anumana.* Si recordamos cuanto hemos dicho acerca

del origen de las escuelas lógicas y respecto al carácter erístico de sus elencos, está claro que tanto el silogismo, como articulación exacta de un discurso en las controversias, como su técnica hubieron de preceder a las investigaciones teóricas sobre el razonamiento inferencial y sobre el juicio. Se dio un gran paso cuando se distinguió — distinción que parece deberse a los budistas — el razonamiento inferencial en dos grupos: ilación por propia virtud *(svarthanumana)* como presupuesto de un juicio *(anumitia)*, según la clásica definición de los tratados posteriores. La palabra *anumana* significa «conocimiento que sigue a otro»; y, en efecto, la definición de los NS y el comentario de Vatsyayana ponen en claro la dependencia de la inferencia con respecto a la percepción. Así NS. I, 1, 5: «Después, tras la percepción, viene la inferencia que es precedida por aquélla, y es de tres clases: *purvavat, sesavat* y *samanyatodrsta.*

»Mediante la frase "precedida por aquélla" se une la percepción de la relación entre *probans* y *probandum* con la percepción del *probans;* o con la percepción de la relación entre *probans* y *probadum* se une el recuerdo del *probans,* se infieren objetos que no son percibidos en el presente».

De este modo los Naiyayika atribuyen a la inferencia un puesto secundario, por así decirlo, respecto de la percepción, la cual nos proporciona el material sobre el que se apoya aquélla. Esta posición es combatida por los budistas, para quienes ambos medios cognoscitivos se hallan en el mismo plano, por lo que no se puede hablar de una preeminencia de uno con respecto al otro *(pratyaksam na jyestham pramanam)*.

Los Naiyayika, insistiendo en la precedencia de la percepción directa respecto de la ilación, consideran que ningún juicio inferencial es posible mientras no haya sido percibida con anterioridad la presencia, en un objeto determinado (NS., pág. 46, 8), de un carácter suyo que, siendo siempre concomitante con otro, como sabemos por experiencias ciertas, nos permite inducir la misma presencia del segundo carácter en aquel objeto. En efecto, el presupuesto de todo juicio inferencial es la reflexión *(paramarsa)* sobre un signo característico *(linga* o *hetu)*, reconocido como presente en un sujeto *(paksa)* (término menor), y la certeza de una concomitancia invariable entre este signo y la

propiedad o condición que ha de demostrarse. En otras palabras, apenas advertimos aquel signo característico *(linga* o *hetu)* en un sujeto *(paksa)*, contemporáneamente, o inmediatamente después, surge en nosotros el recuerdo o la representación de una relación de concomitancia invariable entre aquel signo y otra entidad, y, por último (sólo en este momento se llega al juicio inferencial), ponemos en relación esta otra propiedad con el objeto caracterizado por aquel signo. Así pues, este razonamiento presupone un sujeto, término menor — *paksa,* el monte caracterizado por un signo: humo —; un término medio o *probans (hetu* o *linga)*, es decir, la concomitancia asegurada entre este signo y la cosa que se ha de demostrar; un término mayor o *probandum (sadhya):* incendio y, por consiguiente, una conclusión que afirma la presencia de este algo por demostrar en el sujeto: «en el monte hay humo, el humo es siempre concomitante con el fuego; por tanto, en el monte hay un incendio». El principio general que confiere validez a la inferencia es llamado *vyapti,* que propiamente significa «penetración», y se suele traducir por concomitancia entre el *probans* y el *probandum.* Más adelante hablaremos extensamente de él.

La inferencia es clasificada por los NS, en el pasaje antes citado, en tres clases, designadas con los vocablos *purvavat, sesavat* y *samanyatodrsta.* Las dos primeras clases están basadas en el principio de causalidad:

a) inferencia del efecto no percibido a partir de la causa percibida; por ejemplo, viendo las nubes inferimos la inminencia de la lluvia;

b) inferencia de la causa por el efecto; por la crecida del río incluimos que ha llovido en el monte.

La tercera clase de inferencia se basa en una relación bien conocida y uniforme, ya sea de coexistencia, ya de exclusión entre dos objetos o dos conceptos; del hecho de que un planeta ocupa en tiempos diferentes distintas posiciones en el espacio, inducimos su movimiento.

Las escuelas del Nyaya, en su desarrollo, determinan con mayor precisión los principios contenidos en los NS y en Vatsyayana, que reducen esencialmente la inferencia a la verificación de la presencia en el sujeto *(paksa)* del *probandum (sad-*

hya), en virtud de la presencia en aquél del término medio o *probans* y de la confirmada e invariable relación *(avinabhava)* del término medio *(hetu, linga)* con dicho *probandum.* El término medio — se dirá — justifica la inferencia en cuanto se halla presente en el sujeto, existente en todos los homólogos en que se verifica *(sapaksa-satta)* y ausente en todos los no homólogos, en los que el mismo término mayor no se encuentra *(vipaksa-vyavrtti)*.

La teoría es acogida también por algunos tratados budistas de lógica, los cuales establecen que la razón o término medio debe responder a tres requisitos: estar presente en el sujeto, presente en todos los casos semejantes y ausente en los casos desemejantes. Esta ley, enunciada de este modo, representa una mayor precisión con relación a los NS y se encuentra en Prasastapada, según el cual, la razón que hace posible la inferencia es concomitante con el objeto que ha de ser inferido, estando, además, generalmente comprobada su presencia en lo que con ella es homólogo, y su ausencia en lo que es contrario a aquél. La concomitancia necesaria *(vyapti)* es, por lo tanto, el fundamento del juicio inferencial: cuando la concomitancia *(vyapti)* entre dos términos directos es insuficiente o dudosa, el juicio no es válido.

En fin, los antiguos maestros Naiyayika no reconocieron, como harían los grandes lógicos budistas, dos principios *a priori* justificativos de la validez del juicio inferencial, sino que lo basaron en una inducción empírica, o, mejor dicho, en una generalización entendida como universal. Por lo tanto, dirigieron su esfuerzo a establecer los criterios de validez de la concomitancia *(vyapti)*.

Pero, ¿cómo podía llegarse a esta certeza si no era partiendo de la experiencia, de la repetición constante del mismo hecho *(bhuyodarsana)*? Éste es el problema discutido por Uddyotakara, quien sostiene que la inferencia no depende de la sola percepción del término medio, apoyada por la memoria de una conexión precedentemente advertida entre aquél y el *probandum,* sino de lo que él llama el *lingaparamarsa,* la percepción actual del término medio en el menor, contemporáneo al recuerdo de su conexión con el mayor. Semejante constancia elimina

la duda sobre la posibilidad de nuevos sucesos o situaciones que puedan modificar aquella certeza, y es precisamente una de las objeciones que los Mimansaka, aprovechándose de la crítica budista, opondrán a la teoría de la inferencia enunciada por las antiguas escuelas Naiyayika. De aquí que la atención de los maestros de lógica acabara por concentrarse en esta concomitancia *(vyapti)*. Dichos maestros se propusieron establecer qué concomitancia puede ser considerada absolutamente válida. No basta con que exista entre el término medio y el mayor, el *probans* y el *probandum,* una relación de coexistencia o concomitancia *(sahacarya),* ya que los dos dérminos no siempre tienen la misma extensión; hay una concomitancia entre el humo y el fuego porque el humo indica la presencia de una combustión, pero, en cambio, no puede decirse que la presencia del fuego implique la presencia del humo: en un fragmento de hierro incandescente, el fuego está presente, pero no existe humo. La *vyapti* puede ser de dos clases, según que se refiera a los conceptos comprendidos *(vyapya)* por otro concepto (el humo comprendido por el fuego, *vahnivyapya,* legítimo), o a los conceptos que comprenden otro concepto: fuego-humo, en que el fuego siempre tiene mayor extensión que el humo (como en el ejemplo referido más arriba; ilegítimo). Para que la *vyapti* sea válida debe darse sin condiciones o circunstancias adventicias y accidentales *(upadhi),* por lo que será definida como una relación de concomitancia, necesaria e incondicionada. Pero esta inferencia así entendida, ¿no quedaba como una noción basada en casos particulares, es decir, como una generalización inferida de infinitas observaciones aisladas? Por lo tanto, los Naiyayika, no propensos a aceptar las opiniones de los lógicos budistas, pero preocupados en poner por fundamento del juicio inferencial una relación universal para sustraerlo del relativismo empírico, establecieron, ante todo, que la *vyapti* debe ser tal que los dos términos estén en relación de absoluta presencia recíproca, en el sentido de que donde se halle presente el uno esté siempre presente *(anvaya)* el otro, y de absoluta ausencia recíproca, de manera que cuando uno falte, también falte necesariamente el otro *(vyatireka)*. Es decir: «todo M es P, o bien, todo no P es no M». Dicha ley se reforzaba mediante

otro control, puramente empírico, según el cual no se advierte ningún caso en que un término esté presente y el otro ausente. Más tarde (Jayanta, Varadaraja) se elevaron a cinco estos requisitos:

1) *paksadharmata,* presencia del medio en el menor;

2) *sapaksasattva,* presencia del medio en todos los casos semejantes;

3) *vipaksa-asatta,* ausencia en todos los casos desemejantes;

4) *abadhitavisayatva,* no incompatibilidad con el menor; es decir, no contradicción con la experiencia o la autoridad;

5) *asatpratipaksa,* ausencia de casos contradictorios que lo excluyan.

La confirmación de que verdaderamente existe la relación entre el humo y el fuego es, pues, necesaria, pero su repetida verificación, la continua comprobación de que en todos los casos en que se advierte el humo está presente el fuego, no basta para proporcionar la certeza. La repetida verificación, decían los lógicos posteriores Naiyayika, seguidos por los Mimamsaka, debe ser corroborada por el *tarka,* que es un contrargumento al que se recurre por vía subsidiaria para estar seguros de que están excluidas de aquella concomitancia todas las relaciones accidentales *(upadhi)*, es decir, aquella razón que posee recíproca penetración con el *probandum* y no penetra el *probans.* La presencia de tales relaciones accidentales invalidaría la ley de concomitancia (como sería el caso de inducir la presencia del fuego de la presencia de una cocina, de una casa, etc.). El *tarka* sirve precisamente a este fin de eliminar que se trate de un accidente y no de una concomitancia; y este *tarka* o contrargumento cumple este fin de demostrar el error en que se incurriría de no ser la cosa como se imagina; por ejemplo, «si no existiera fuego, ni siquiera existiría humo».

La indagación de la universalidad del juicio estimuló todo el desarrollo de las escuelas Nyaya, hasta los últimos tratadistas, los cuales afirmaron que el fundamento de la inducción se hallaba en el conocimiento, o, mejor dicho, en la percepción intuitiva o innata del universal inherente en cada ente particular. Según ellos, cuando afirmo que el humo es concomitante con el fuego, esta afirmación no se basa, tan sólo en un número

infinito de casos observados, sino en la relación internamente percibida entre la naturaleza del humo y la naturaleza del fuego. En otras palabras, la proposición general «todo humo se halla en relación con el fuego», no es el resultado de una suma de casos particulares, sino de una percepción intuitiva de la relación del ser humo con el ser fuego, es decir, de dos universales.

Esto se expresa en la frase «donde quiera que hay humo, hay fuego», en la que el sujeto debe ser siempre lo implicado, y el predicado, lo que implica; por lo cual, el conocimiento de la concomitancia *(vyapti)* no es más que el conocimiento de la coexistencia de un *probans* con el *probandum,* acompañado necesariamente del conocimiento de que no hay *probans* donde el *probandum* está ausente

Por tanto, en la *vyapti* se articula todo el razonamiento inferencial; la *vyapti* aclara y especifica el valor del término medio y de la relación necesaria *(avinabhava)* entre *probans* y *probandum,* reconocida desde los más antiguos lógicos como factor esencial de la inferencia. Si recordamos cuanto hemos señalado más arriba, es decir, que puede ser positiva y negativa, no habrá duda de que la *vyapti* determina tres tipos de razonamientos inferenciales (con todo, el Vedanta sólo admite la *anvayi,* mientras que Kumarila excluye el *vyatirekin*), a saber:

a) *kevalanvayin,* concomitante sólo en la afirmación, cuando el *probans* está en relación de concomitancia positiva con el *probandum* y no se conoce ningún ejemplo negativo de su correspondencia. Ejemplo:

Todos los objetos cognoscibles son denominables,
la tinaja es un objeto cognoscible,
luego la tinaja es denominable.

b) *kevalavyatirekin,* concomitante sólo en la negación, cuando el *probans* está en relación de concomitancia negativa con el *probandum;* de ahí que, en tal caso, sólo rija la relación de correspondencia en orden de ausencia. Ejemplo:

Nada que no sea el alma es animado,
todas las criaturas son animadas,
luego todas las criaturas tienen alma.

c) *anvayavyatirekin,* concomitante en la afirmación y en la negación, cuando el término medio está en relación de con-

comitancia negativa o positiva con el término mayor, es decir, cuando hay una concomitancia absoluta entre la presencia del término medio y la del mayor o entre la ausencia del uno y la del otro. Ejemplo:

Donde hay humo hay fuego,
en el monte hay humo,
luego en el monte hay fuego.
O bien:
Donde no hay humo no hay fuego,
en el monte hay humo,
luego en el monte hay fuego.

Los jainistas no aceptaron ni la teoría Naiyayika del cuádruple requisito del *probans* ni la de su triple aspecto propuesta por los budistas. Para ellos, las condiciones puestas por unos y otros a la validez universal de una relación, jamás serán absolutas mientras falte la certeza de la imposibilidad de una hipótesis contraria; ni siquiera el ejemplo de inferencia exclusivamente afirmativa («esto es denominable porque es cognoscible») es válido, como tampoco una contradicción hipotética *(tarka)* puede servir para demostrar la ausencia del *probans* como concomitante con la ausencia del *probandum.* Dicen que si aceptamos la opinión común y recurrimos a un ejemplo para demostrar la validez de la concomitancia «donde quiera que hay humo hay fuego, como en la cocina», no tendremos nunca la certeza de aquella invariable concomitancia, pues colocamos juntas dos cosas distintas. Para estar seguros, tendremos necesidad de otro ejemplo que convalide el primero, y así sucesivamente.

De aquí que la base esencial del razonamiento inferencial sea la incompatibilidad lógica con las hipótesis contrarias. Sólo esta ley puede conferir validez a las conclusiones de la escuela Naiyayika y de los budistas; si falta, no se puede alcanzar ninguna certeza. Este principio, al que denominaron de concomitancia interna *(antarvyapti)*, fue postulado también por algunos lógicos tardíos del Budismo, como Ratnakarasanti.

Pasemos ahora a los Mimamsaka.

La definición de Sabara de que la inferencia es la cognición en virtud de la cual, cuando dos objetos guardan una constante asociación entre sí, la presencia del uno suscita el conocimiento

del otro, ha dado lugar a muchas críticas. Sobre todo, se dijo que esta definición contradice uno de los caracteres esenciales de todo medio de conocimiento, es decir, el de suscitar un conocimiento nuevo, ya que en ella la presencia de una cosa presente no parece crear nada nuevo al suscitar el conocimiento de la cosa ausente. Varias fueron las respuestas de la escuela. Los Bhatta, por ejemplo, respondieron diciendo que la *vyapti*, la concomitancia lógica, es una generalización o inducción a la que se llega después de repetidas observaciones y en virtud de la cual sabemos, por haberlo advertido otras veces, que donde quiera que hay humo hay fuego. Ahora bien, esto no es una percepción, porque el fuego no se ve, ni tampoco significa que el caso particular, el humo y, por tanto, el fuego en el monte, sea un hecho de memoria, porque el conocimiento que tenemos del fuego se refiere al fuego que inducimos en el monte; la *vyapti*, pues, es una proposición universal a la que llegamos a través de un proceso inferencial: este monte, en el que ahora vemos el humo y en el que inferimos que existe el fuego, es un caso particular; y este caso es un nuevo conocimiento. También ellos, al final, recurrieron al contrargumento *(tarka)*.

Para Prabhakara, la condición necesaria de todo conocimiento válido no es la de ser una noción nueva, sino que tal condición es tan sólo la de ser una aprehensión directa. El humo se halla invariablemente unido, en nuestra mente, con el fuego; basta un simple caso para producir en nosotros el conocimiento de la concomitancia entre los dos, y la repetida experiencia sólo puede ser útil en cuanto confirma la relación ya conocida entre *probans* y *probandum* y, por tanto, en cuanto elimina de esta concomitancia cualquier duda que pudiera derivar de circunstancias extrañas.

Cuando hemos observado en la cocina la relación entre fuego y humo, inmediatamente se produce en nosotros una generalización, desprovista de toda limitación de tiempo y de espacio. Seguidamente, cuando vemos el humo en la montaña, esta generalización engendra en nosotros la noción de que en aquel lugar y tiempo existe la misma relación del humo con el fuego. Por tanto, no se trata de un paso de lo conocido a lo desconocido, sino más bien el paso de algo conocido a otra cosa que

sabemos guarda una unión indisoluble con lo que conocemos. He aquí por qué la inferencia es para esta escuela una repetición de experiencia. Esta diversidad de opinión entre los Bhatta y los Prabhakara bastó para alimentar interminables disputas.

Los errores lógicos

La definición de las leyes que dan valor a un juicio inferencial condujo necesariamente a la indagación de sus apariencias o errores.

¿Cuál es la razón lógica que no puede llamarse válida y por qué razón? Aquella — respondieron — que tiene apariencia de razón, pero que de hecho no lo es, en cuanto que no responde a los requisitos necesarios para que un *probans* pueda considerarse verdaderamente como tal. Precisamente por esto, los errores son denominados *hetvabhasa,* «razón aparente», en cuanto carentes de alguno de los caracteres indispensables para que una razón pueda conducir con certeza a una conclusión. «Si uno de los tres caracteres necesarios del *probans* no se expresa con exactitud, se tiene el caso del error».

En cuanto a la clasificación, hay pleno acuerdo sobre este argumento entre los autores del sincretismo Nyaya y Vaisesika; así formulada, la encontramos por primera vez en los NS, pero Kanada y Prasastapada sustentaban opiniones distintas, limitando respectivamente los errores lógicos sólo a los formales, y eliminando los propiamente materiales. Estas razones falaces se entienden fácilmente al tener presentes los cinco caracteres (v. lo expuesto con anterioridad en la pág. 207) que debe poseer una razón para ser válida: cuando uno de estos caracteres falta o es impropio, la razón pierde su valor probatorio y el error implícito en ella determina su tipo, junto con su nombre:

1) irregular *(savyabhicara),* cuando el término medio no es universal y uniformemente concomitante con el término mayor por encontrarse en los casos homólogos y en los desemejantes. Dicha razón será denominada, según el modelo de la terminología budista, «incierta» *(anaikantika),* por ser capaz de consecuencias diferentes de aquellas a las que se quiere llegar.

Puede ser de tres clases (así dirán los tratadistas posteriores), a saber:

a) demasiado vasta *(sadharana)*, en cuanto que su presencia es fácil de encontrar tanto en los casos homólogos como en los desemejantes, es decir, puede ser concomitante tanto con la presencia como con la ausencia del mayor: en el monte hay humo, porque hay fuego; puede haber fuego donde hay humo, como en la cocina, y donde no lo hay, como en un pedazo de hierro incandescente;

b) viceversa, puede ser demasiado restringida *(asadharana)*, en cuanto no coexiste con el *probandum* en los casos positivos *(sapaksa)* en que el *probandum* debe estar presente: «el sonido es eterno porque tiene la naturaleza del sonido»; la razón no obedece a ninguna de las características necesarias, limitándose sólo al sonido;

c) no concluyente *(anupasamharin)*. «Todas las cosas son perecederas porque son cognoscibles»; la razón, por su vaguedad, sólo está presente en el sujeto y, por esta razón carece tanto de ejemplos positivos como de negativos.

2) Contrario *(viruddha)*, cuando el término medio, en vez de demostrar la concomitancia del mayor y del menor, prueba, en cambio, su no concomitancia, en cuanto es cierta la coexistencia del *probandum* con la ausencia del *probans*. Vatsyayana lo entiende de distinto modo: como un *probans* que contradice una doctrina o una tesis que el contrario ya ha propuesto y es esencial a su sistema.

3) Impugnable *(satpratipaksa)*, cuando existe otra razón que demuestra lo contrario del *probandum*. Por ejemplo, «el sonido es eterno, porque puede oírse», contradicho por la razón opuesta: «el sonido no es eterno, porque es producido». Por tanto, la diferencia con el contradictorio reside en el hecho de que allí la misma razón conducía a una conclusión contraria, mientras que en este caso existe otro término medio que autoriza una conclusión opuesta. (También se llama *prakaranasama*.)

4) *Petitio principii (sadhyasama)*, es decir, una razón que también es dudosa, como el *probandum*, o debe ser demostrada. Más tarde será llamada *asiddha*, «no probada», por influencia de la terminología budista, y dividida en tres clases:

a) de sujeto no probado *(asraya-asiddha)*, cuando el error reside en el mismo sujeto en cuanto irreal: «Los lotos del aire — imagen usual en las escrituras hindúes para indicar cosas inexistentes — están perfumados porque son flores, como los lotos que crecen en un lago»;

b) no probado en sí mismo *(svarupa-asiddha)*, cuando el error reside en el mismo *probans*, y éste no se encuentra en el menor: «el sonido es una cualidad porque es percibido por el ojo», cuando se sabe que el sonido es percibido por el oído;

c) no probada en la concomitancia *(vyaptya-siddha)*, cuando el error reside en la ley de concomitancia, es decir, cuando ésta, en vez de ser invariable y absoluta, es condicionada o limitada; como en el ejemplo antes citado: «en el monte hay humo porque hay fuego», en el que, por el contrario, sabemos que puede haber fuego sin que exista humo.

5) Intempestivo *(kalatita)*. Por ejemplo: «el sonido ha nacido de la unión (con el tambor y el palillo), como el color»; sin embargo, mientras el color de un vaso se manifiesta a la luz de la lámpara, pero ya preexistía y seguirá existiendo después de esta contingencia, el sonido no existía (ni existirá) cuando faltaban (o falten) el tambor, el palillo y la percusión.

el argumento «intempestivo» fue sustituido más adelante por el *badhita*, definido como una razón inadecuada porque la negación del *probandum* se ve respaldada por otro *probans* notoriamente válido: «el fuego es frío porque es una sustancia», cuando el calor del fuego es un hecho de experiencia común.

(Por esto, aunque *badhita* sustituya con frecuencia a *kalatita*, es notorio que se basa en otros motivos).

La división en cuatro clases de los errores lógicos o de la razón especiosa se transmitió a través del secular desarrollo de la escolástica hindú; pero, dentro de este esquema, ¡cuántas discusiones y cuántas controversias! En el mismo Nyaya cambian, como hemos visto, los nombres, y con ellos cambian también, aunque sólo sea en parte, incluso definiciones e ideas, sobre las que no es pertinente insistir aquí, puesto que el examen minucioso del argumento requeriría demasiado espacio y nos induciría a perseguir y exponer la singular eflorescencia de sutilezas y cavilosidades en las que especialmente se complació

la escolástica posterior. Ni siquiera respecto al número estuvo de acuerdo: Dinnaga redujo a cuatro las razones especiosas y Dharmakirti a tres, pero, en cada grupo, uno y otro recogieron varios aspectos y posibilidades. (Los jainistas, como en gran parte de su lógica, aceptan la clasificación budista, precisamente de Dinaga, y respetan, aunque sólo en parte, las denominaciones.)

1) *Asiddha* — la razón contradicha por la evidencia — se da cuando no existe concomitancia entre el término medio y el mayor o, por lo menos, esta concomitancia está sujeta a duda. Aquí tenemos un caso de imposibilidad lógica (como cuando se dice: «el sonido es eterno, porque es visible») o un caso de probabilidad del que no podemos sacar ninguna conclusión cierta. Un ejemplo de este género es el citado por NB y NBT: imaginémonos que oímos el grito del pavo real en el preciso momento en que frente a nosotros hay muchas grutas, que el grito del pavo real implica su presencia es indudable, pero si yo dijera: «donde se da el grito del pavo real, éste está presente; el grito viene de aquella gruta (una entre tantas), luego el pavo real está en aquella gruta», mi conclusión no quedaría demostrada, porque no estoy en condiciones de saber si el pavo real se encuentra precisamente en la gruta que indico o en otra.

2) Razón contradictoria, *viruddha.* Se da cuando el término medio es concomitante, no con el mayor, sino con su opuesto.

El ejemplo contradictorio puede igualmente adoptarse sólo por motivos de refutación, como cuando por ejemplo, con el propósito de sostener la eternidad del sonido, se aduce como razón que dicho sonido es un ente producido. Este caso, que Dinnaga considera como un error aparte (contradicción implícita), es encuadrado de nuevo de forma precisa por Dharmakirti dentro del caso contradictorio en general.

Otro ejemplo que de ordinario se cita es el argumento de los Sankhya, que sostienen, como otras veces hemos dicho, la existencia de dos sustancias, una simple, el alma, y otra compleja, la *natura naturans (prakrti)*. Para demostrar la existencia del alma, partiendo de la experiencia cotidiana, dicen que todo lo que es complejo está al servicio de otro. Por ejemplo, un lecho sirve al hombre para dormir; por esto, siendo indudable que

este complejo existe, de ello se sigue que sirve de utilidad a otro, el cual no puede ser más que el alma. Sin embargo, los Sankhya no advierten que todo lo que sirve de utilidad a otro lo modifica en un cierto sentido, produce en él un nuevo modo de ser, provoca reacciones; por lo que, en su empeño, incurren en contradicción, puesto que, según ellos, el alma es una sustancia simple y, por tanto, inmodificable.

3) Incierta, *anaikantika.* Cuando el *probans* no responde a la ley que le da validez y lo hace probatorio en el sentido de que su presencia conduzca necesariamente a la presencia del *probandum;* en tal caso, o es demasiado particular *(asadharana)* o demasiado genérico. Por ejemplo: «un individuo es omnisciente porque habla», o bien «el sonido no es eterno porque es cognoscible».

Un cuarto error indicado por Dinnaga es el *paksaabhasa,* «sujeto aparente». Expresa una incompatibilidad con la percepción, con la inferencia, con la certeza adquirida, con la propia fe, con los propios juicios, etc. Pero Dharmakirti no lo reconoce como un error aparte, ya que puede encuadrarse en una de las tres formas anteriormente establecidas. Por lo demás, el mismo Dinnaga, definidos con precisión estos caracteres inviolables de la razón lógica, concluye que el razonamiento inferencial se reduce a un número limitado de casos que agotan su variedad y posibilidad; y así ideó su célebre tabla de las nueve clases de razonamiento inferencial, de las que sólo dos son válidas y siete erróneas.

En el fondo, la sombra de Dinnaga y de Dharmakirti siguió proyectándose sobre toda la escolástica: rebatidos y combatidos, dejan huellas imposibles de borrar y olvidar. Los esquemas varían en cuanto al número: algún autor cifra en cinco estas razones especiosas o erróneas (Bhasarvajna), otros consideran que son seis (Prabhakara), hay frecuentes divergencias sobre los términos, y a veces sobre las definiciones; pero, en general, la regla budista sigue constituyendo el fondo.

1. Todo *S* y todo *M* El sonido es eterno porque es cognoscible como { éter / vaso	2. *Contradictorio* Ningún *S* y todo *M* El sonido es eterno porque es producido.
3. Algunos *S* y todo *M* El sonido es producido por un esfuerzo voluntario porque no es eterno; lo mismo ocurre con el vaso { ej. contrario: rayo	4. Todo *S*, nada *M* El sonido no es eterno porque es producido. Exacto.
5. Ningún *S* y ningún *M* El sonido no es eterno porque puede oirse	6. Algunos *S* y ningún *M* El sonido no es eterno porque es producido por un esfuerzo voluntario. Exacto.
7. Todos los *S* y algunos *M* El sonido no es producido por un esfuerzo voluntario porque no es eterno { vaso producido: rayo no produc.	8. *Contradictorio* Ningún *S* y algunos *M* El sonido es eterno porque es producido por un esfuerzo (a diferencia del éter), como sucede con la tinaja.

9. Algunos *S* y algunos *M*

El sonido es eterno porque es corpóreo { átomo eterno / éter eterno incorpóreo

S = sujeto; *M* = *probans*

1, 3, 5, 7, 9 = clases diversas de razona miento erróneo.

El razonamiento inferencial según los budistas

Los budistas, que al principio, como resulta de los escritos de Nagarjuna, Asanga y Vasubandhu, se desviaron, aunque no mucho todavía, de las opiniones de los Naiyayika, de seguida, y sobre todo por obra de Dinnaga y de Dharmakirti, abrieron otros caminos. Mientras que, según las escuelas Naiyayika, el juicio inferencial es una construcción a la que cooperan todos y cada uno de los elementos de la inferencia, es decir, los datos empíricos repetidamente verificados, para los budistas no tiene la inferencia ninguna relación con la percepción, dado que no opera sobre lo particular, sino sobre conceptos, es decir, sobre lo general. La conexión que la inferencia establece entre los términos del razonamiento inferencial no puede ser, por tanto, percibida por los sentidos. La posición, por consiguiente, es opuesta a la del Nyaya-Vaisesika, para cuyos sistemas la percepción de la conexión de un objeto con su signo es el primer dato del que deriva la inferencia.

Es decir, existen, según los filósofos budistas, los *a priori*, que no son revelados por la experiencia, sino que constituyen los presupuestos del acto cognoscitivo mismo: existe una relación necesaria entre el término medio y el término mayor. Dejemos aparte, por ahora, el juicio negativo. Las relaciones positivas se reducen a dos, identidad *(tadatmya)* y causalidad *(tadutpatti)*; la relación de identidad *(tadatmya)* tiene lugar entre dos hechos u objetos, uno de los cuales es parte del otro, o, mejor dicho, coexiste con el otro; y la de causalidad *(tadutpatti)*, entre dos hechos u objetos, uno de los cuales es el efecto del otro. En la frase «esto es un árbol porque es una encina, y todas las encinas son árboles», tenemos un ejemplo de inferencia basado en el principio de identidad; cuando digo «el sonido es pasajero, porque es producido por una actividad voluntaria, y lo que es producido por una actividad voluntaria es pasajero», tenemos un caso de inferencia basado en el otro principio.

En otras palabras, el razonamiento inferencial se basa en una necesidad ontológica que enlaza un término con el otro.

Esta necesidad puede ser la de una relación causal que postula de manera indudable la presencia del efecto a partir de la presencia de la causa, o la de la coexistencia de dos términos, en cuanto unidos por una identidad esencial.

Dharmakirti da las siguientes definiciones (NBi NBi T, cap. 2):

«La inferencia es doble: por sí misma y por otro. La inferencia *per se* es un conocimiento respecto de un objeto (que no es percibido directamente, sino que es inferido), y deriva de un signo que debe tener tres aspectos esenciales. Dichos aspectos esenciales del signo son: justamente su presencia en el objeto que se ha de inferir, su presencia sólo en los casos semejantes y su ausencia sólo necesaria en los desemejantes.

»Un sujeto que se ha de inferir es aquel en el que se encuentra la propiedad que se desea conocer. Caso homólogo es un objeto semejante en cuanto posee propiedades idénticas a las del objeto que se debe inferir.

»Caso desemejante es el que no es homólogo, es decir, el que es distinto de éste o contrario a él, implicando su ausencia.

»Este triple aspecto se presenta bajo tres formas: negación, identidad y causalidad. He aquí un ejemplo de la negación: "en un lugar determinado no hay una tinaja, porque ésta no es percibida, aunque se den todas las condiciones para que, de existir en él, pueda ser percibida".

»Por presencia de las condiciones necesarias para aquella percepción se entiende la totalidad de las demás causas diversas de la percepción (sentidos idóneos, luz, etc.) y un modo particular de ser. Llámase modo de ser el que se percibe cuando las condiciones de perceptibilidad están presentes. Este modo particular de ser constituye la razón respecto de la propiedad que se ha de inferir, la cual sólo existe como su propio ser; por ejemplo: "esto es un árbol, porque es un pino".

»Ejemplo de causalidad es el siguiente: "aquí hay fuego porque hay humo".

»Hay dos modos de demostrar una cosa afirmativamente (precisamente, el de identidad y el de causalidad); otro modo es la demostración negativa.

»Cuando existe (entre dos objetos) una relación de identidad

esencial, un objeto puede demostrar la existencia del otro; en efecto, si falta esta relación, no puede aplicarse la ley de concomitancia necesaria e inmutable.

»Esta relación es una relación del signo con el *probandum.* En efecto, (hay dos alternativas): identidad con o producción de la cosa que se debe demostrar.

»Cuando una cosa no guarda ninguna relación de identidad ni de causalidad con otra, su existencia no tiene con aquélla ninguna clase de relación. Esta identidad y esta causalidad se refieren a lo que es esencialmente idéntico o a lo que es un efecto suyo.

»Las razones no son diferentes en sí mismas, sino sólo en relación a las cosas para determinar las cuales sirven.»

Más todavía: «La razón es parte constitutiva del *probandum.* El *probandum* representa la parte esencial. Por esto, la variedad bajo la que puede presentarse la razón que se halla subordinada al *probandum* no es ya una variedad intrínseca a su naturaleza de razón, sino que depende de la variedad de lo esencial, el predicado, y este *probandum* unas veces es positivo, y otras, negativo; habida cuenta de que la afirmación y la negación se excluyen recíprocamente, sus razones deben ser distintas. Incluso la afirmación (es decir, el objeto que se afirma) unas veces es idéntica y otras diferente de las cosas cuya existencia demuestra el mismo objeto. Ahora bien, como la diferencia y la identidad se contradicen recíprocamente, la razón de una y otra debe diferenciarse. Por esto, las razones pueden diferenciarse a causa de la oposición ínsita en los *probandum* que recíprocamente se excluyen, pero no por sí mismas».

Además del juicio afirmativo se dan asimismo juicios negativos; es decir, junto a una inferencia positiva tenemos una inferencia negativa *(anupalabdhi),* la cual parte de la no-percepción de un objeto que, dándose las circunstancias apropiadas para su percepción, sería perceptible. Con esto los budistas se diferencian de las otras escuelas (en especial la Nyaya), que, en cambio, entienden el juicio negativo como basado en la percepción de la ausencia, que los budistas asumen como real. Cuando digo: «aquí no está la tinaja» — afirman los budistas —, no percibo la ausencia de la tinaja, sino solamente un espacio

en el que una tinaja, al darse las condiciones posibles para su presencia, se hallaría presente. El punto de partida del juicio negativo es, pues, una percepción, pero sobre este hecho perceptivo se injerta un proceso inferencial. Por consiguiente, el juicio negativo tiene un doble valor: ontológico, ya que nos da la certidumbre de la presencia de un espacio vacío, y lógico, en cuanto produce un conocimiento. Como tal, tiene una función que justifica la discusión particular llevada sobre él.

«¿Cómo es posible percibir un objeto en un sitio del que está ausente?, puede objetarse. Aunque ausente, dicho objeto se dice perceptible en cuanto es supuesta su perceptibilidad. Un objeto del que nos imaginamos que "si estuviera aquí, sería visible", se supone como perceptible, aunque no esté presente en ese lugar. ¿Y cuál es el objeto que puede someterse a dicha imaginación? Aquel cuyas causas de percepción están presentes en su totalidad.

»¿Cuándo pueden considerarse presentes en su totalidad estas causas? Cuando percibimos otro objeto incluido en un mismo acto cognoscitivo. Y se denominan *"incluidos* en el mismo acto cognoscitivo" dos objetos en relación de dependencia, perceptibles por una misma percepción sensitiva y sobre los que puede dirigirse la atención del ojo o de otro órgano. Cuando semejantes objetos caen bajo nuestro radio de acción, la percepción no puede restringirse a uno solo, porque no hay ninguna diferencia en cuanto a su idoneidad para ser percibidos. Por esta razón, cuando uno solo de ellos dos (incluidos en el mismo acto cognoscitivo) es percibido, la visibilidad del otro es asumida imaginando que también este otro podría percibirse del mismo modo que el anterior si estuvieran presentes todas las condiciones de su perceptibilidad. La no-percepción de semejantes objetos se denomina no-percepción de un objeto que es (hipotéticamente) visible. Por esto, el lugar en que no está la tinaja, y el conocimiento del cual aquélla es el objeto, reciben el nombre de no-percepción de un objeto (hipotéticamente) visible por el hecho de que son las causas de un juicio negativo. En efecto, mientras no está asegurada la presencia de uno de los dos objetos incluidos en el mismo acto cognoscitivo, y mientras no tenemos conocimiento de esto, no es posible alcanzar la certeza

de la ausencia de aquel objeto en cuanto hipotéticamente perceptible. Por esto, este juicio negativo es real, lo mismo que su conocimiento. La sola ausencia de una percepción, por el hecho de que no contiene en sí ninguna certeza, no conduce a ningún juicio. Por lo tanto, de la misma fuerza de las palabras, cuando hablamos de no-percepción de un objeto hipotéticamente perceptible, se sigue de un modo implícito que indicamos dos cosas: un lugar en el que no hay (una tinaja, en el ejemplo propuesto), e iguamente el conocimiento de que aquel sitio está vacío.» Naturalmente, la no percepción *(anupalabdhi)*, más que considerarse como otro aspecto de la razón lógica, suficientemente especificada por las dos leyes antes enunciadas, causalidad e identidad, debe entenderse como sugerida por una preocupación metodológica respecto de la diversidad de la conclusión; es decir, como la confirmación de una negación.

Dada la diferente orientación de las escuelas, también el objeto de la inferencia es distinto en las escuelas budistas. Es decir: no es el fuego lo que inferimos del humo, puesto que esta noción es cosa ya adquirida y presente; ni siquiera inferimos una relación entre el monte y el fuego, sino que inferimos, en cambio, un monte en el que hay fuego. El sujeto del juicio inferencial que así resulta es, pues, un sustrato en el que se adhiere el predicado inferido. Dinnaga fue el primero en establecerlo: «Algunos piensan que el objeto de la inferencia es un atributo distinto, el *probandum,* en cuanto que se halla en invariable conexión con el *probans.* Otros opinan que la conexión entre las dos partes, el sujeto y el predicado, es comprobada por otra vía. Pero unos y otros están en un error. Si el *probans* es ya conocido como presente en el *probandum,* ¿qué otra cosa nueva puede inferirse por mediación de aquél? Por tanto, ¿cómo no se admite que el *probandum* es el mismo sujeto en cuanto calificado de esa manera?»

La innovación de Dinnaga, mucho más combatida que las primeras, por ejemplo por Uddyotakara, en seguida fue acogida. Y así, por ejemplo, Kumarila, el gran Mimamsaka, se la apropia, o, mejor dicho, la desarrolla, y Jayanta, el Naiyayika, sigue el mismo camino, como, por lo demás, habían hecho en parte los jainistas, admitiendo que el *probandum* es una propie-

dad *(dharma)*, y otros, según los cuales es un sujeto *(dharmin)*, en cuanto portador de una propiedad.

Para los budistas, este sujeto, el «aquí» de «aquí hay fuego», es lo real, el punto instante que en el flujo universal de las cosas representa lo único percibido, porque todo lo demás es solamente representación subjetiva del intelecto *(kalpana)*.

El silogismo

Cuando el proceso inferencial no es ya puramente mental (*prajnâtmaka*, como dice Dharmottara), sino que es expresado en palabras con objeto de producir en otros la misma noción, se tiene el silogismo, es decir, la inferencia para otros. En cuanto tal, según los budistas, es una inferencia sólo en sentido metafórico, porque, en efecto, viene a ser una auténtica inferencia cuando el juicio inferencial a que llega es repensado por las personas a las cuales se expresa el silogismo. Pero una y otra clase son aspectos de un mismo proceso, ambas son *anumana*. El razonamiento deductivo y el inductivo no pueden considerarse separados más que por razones de discurso, ya que, de hecho, son partes indisolubles de un único proceso mental. No existe una validez lógica puramente formal, separable de la validez intrínseca de este proceso considerado en su integridad. Su fundamento reside en el pensamiento interior. La inferencia para los demás, el silogismo, es extrínseca, y no puede, con el simple rigor de su expresión formal, garantizar la validez de ninguna noción, cuando esta validez no esté en el mismo proceso cognoscitivo. Aunque, según algunos, Vatsyayana exponga de forma implícita esta división, al distinguir el *anumana*, el proceso lógico en sí, del *nyayaprayoya*, que es su formulación, ya hemos dicho que los primeros en separar explícitamente la inferencia para sí de la inferencia para los demás, es decir, el juicio inferencial y el silogismo, fueron probablemente los budistas.

Así pues, el silogismo no produce un nuevo conocimiento. El razonamiento silogístico, que, según algunas escuelas (14)

(14) Pero la enumeración difiere de la de otras, como, por ejemplo, las jainistas.

indicadas por Vatsyayana, podían contener hasta diez términos, es resuelto por los Naiyayika y por los Vaisesika en cinco partes, las cuales, no obstante, son designadas con denominaciones distintas por los Naiyayika y por Prasastapada. Estos términos son: la tesis *(pratijna)*, es decir, lo que se quiere demostrar, dado sólo como posible, o, para ser más precisos, un sujeto sobre el que están de acuerdo las dos partes y un predicado que se ha de establecer como perteneciente al sujeto; la razón *(hetu)*; el ejemplo *(udaharana)*, que se pone para demostrar con un caso particular la concomitancia del término medio y del mayor en circunstancias o hechos comprobados por la experiencia común; la aplicación *(upanaya)* de estas mismas circunstancias al caso actual, es decir, la presencia o ausencia de la razón en el caso específico; y, por último, la conclusión *(nigamana)*, que afirma que, por los motivos así establecidos, la tesis es verdadera. Por lo que el ejemplo típico de silogismo, para la escuela lógica, es el siguiente:

Tesis	— en el monte hay fuego	S es P
Razón	— porque hay humo.	S es M
Ejemplo	— donde hay humo hay fuego, como en la cocina.	M es P
Aplicación	— hay humo en el monte.	S es M
Conclusión	— hay fuego en el monte.	S es P

O bien en forma negativa:

en el monte hay humo	S es P
porque hay fuego	S es M
donde no hay fuego no hay humo, como en un estanque	ningún no P es M
en el monte, en cambio, hay humo luego en el monte hay fuego.	S no es no P

Es decir, se pasa de un caso particular a otro.

Dentro de este esquema se ha movido el silogismo hindú de las escuelas Nyaya-Vaisesika.

En torno al silogismo discutieron mucho los Naiyayika y los

budistas. Estos últimos, aunque hasta Asanga adoptaron las opiniones corrientes, con Dinnaga y Dharmakirti, estimaron que no era necesaria la multiplicación de sus términos. Para que el silogismo conduzca a una conclusión no hay necesidad de cinco partes. Ante todo, la tesis no es parte integrante del silogismo, porque en toda discusión se halla implícito lo que se trata de demostrar y, por tanto, no es preciso insistir en él con anterioridad. Los elementos propiamente dichos del silogismo son la ley general y su referencia al caso particular; en la primera está contenido el ejemplo, y en la segunda, la aplicación. De este modo, las escuelas budistas reducen los términos del silogismo a lo esencial: ni la tesis ni la aplicación ni la conclusión resultan necesarias, ya que no añaden nada nuevo. Naturalmente, no es que se elimine el ejemplo; lo que ocurre es que no requiere una cita aparte, ya que no puede aislarse de la formulación de la ley general, la cual, en efecto, no sería concebible en caso de faltar el ejemplo, puesto que no es otra cosa que una generalización de casos particulares. Con motivo de tal reducción, y puesto que la razón lógica (el término medio) ha sido definida como presente tan sólo en casos homólogos y siempre ausente en casos desemejantes, la presencia de uno de los dos aspectos supone necesariamente la ausencia del otro. Por este motivo, la razón puede ser formulada tanto en forma positiva como en forma negativa, y no se requiere que sea expresada en los dos aspectos, precisamente por este carácter necesario de la razón lógica. Una sola formulación, pues, bien sea afirmativa o negativa, es suficiente para demostrar lo que se pretende.

Dice Dharmakirti: «De un silogismo basado en la instancia positiva se sigue implícitamente también el silogismo fundado en la instancia negativa, porque, si así no fuera, no habría concomitancia invariable del *probans* en el *probandum*» (v. Dharmottara, pág. 56).

De este modo, los budistas concebían el silogismo de manera naturalmente distinta a como lo hacían los Nyaya-Vaisesika y los Sankhya, quienes consideran las dos formulaciones (afirmativa y negativa) como diferentes. El silogismo budista parte de un principio general para llegar al caso particular a través del ejemplo afirmativo o negativo que articula su estructura. En cuan-

to a sus clases, si se recuerda lo que anteriormente se dijo sobre los tres aspectos del razonamiento inferencial, resultará claro que el silogismo también es triple, según se base:

1) En una relación de identidad.

«Lo que es producido por una actividad voluntaria es pasajero, como un vaso; tales son los sonidos de la palabra».

2) En una relación de casualidad.

«Donde hay humo hay fuego, como en la cocina; y este humo está en el monte».

«Donde no hay fuego no hay humo, como en el agua».

«Aquí hay humo y, por lo tanto, hay fuego».

3) En una relación negativa.

«Donde no percibimos una cosa (cuando se dan las condiciones para su perceptibilidad) decimos que está ausente (por ejemplo, el agua, en el caso del espejismo); aquí no percibimos la tinaja (aunque se den las condiciones que permitirían su perceptibilidad); luego la tinaja está ausente».

En fin, si se tienen presentes los dos caracteres indisolubles de la razón lógica y la implicación necesaria del uno en el otro, resultará que, además de la formulación por analogía, podemos tener una formulación por contraposición, y de aquí que a las tres figuras anteriormente citadas podamos añadir otras tres equivalentes:

1) «Lo que es eterno no es producido por una actividad voluntaria, como el espacio;
los sonidos son producidos; por lo tanto, no son eternos».

2) «Donde no hay fuego no hay humo, como en el agua.
Aquí hay humo;
Luego aquí hay fuego».

3) «Lo que está presente cuando se dan las condiciones de su perceptibilidad, es percibido.
En este sitio no es percibida la tinaja.
Luego en este sitio no está la tinaja».

La lógica jainista, muy influida en su conjunto por la budista, disiente de ésta, sin embargo, en algunos puntos de los más importantes. Por ejemplo, vuelve a examinar, como ya se ha visto, el carácter esencial de la relación de concomitancia del término medio y, por lo que respecta al silogismo, excluye del

silogismo Nyaya la aplicación y la conclusión, pero conserva la tesis, reduciendo, por tanto, el razonamiento silogístico a dos miembros: tesis y razón. En efecto, a causa de la teoría precedentemente ilustrada del *antarvyapti* o concomitancia interna, los jainistas se desentienden del ejemplo, tanto el negativo como el afirmativo. Admiten que se puede recurrir a él en las demostraciones teóricas, para mayor claridad, pero afirman que con el ejemplo se incurre en redundancia en la discusión normal *(Par-Mukh.,* III, 46).

Los Mimamsaka y el Vedanta reducen el silogismo a tres miembros, cuya relación es regulada por la concomitancia cierta entre el mayor y el menor y por la presencia del medio en el menor *(paksadharmata):*

En el monte hay fuego	S es P
porque hay humo	S es M
donde hay fuego hay humo como en la cocina	todo M es P

o bien:

donde hay humo hay fuego como en la cocina.	todo M es P
En el monte hay humo,	S es M
luego en el monte hay fuego	S es P

Cuadro sinóptico

10 miembros:
1 búsqueda *(jijnasa)*
2 duda *(samsaya)*
3 convicción de que las pruebas adelantadas son válidas *(sakyaprapti)*
4 utilidad *(prayojana)*
5 remoción de la duda *(samsayavyudasa)*
más los cinco del Nyaya:

NYAYA	Mimamsa	Sankhya	Budismo	Jainismo
1. Proposición *(pratijna)*	íd.	íd.	Proposición universal con el ejemplo y premisa menor	tesis
2. razón, *probans (hetu)*	íd.	íd.		
3. ejemplo *(udaharana)*	íd.	íd.		razón
4. aplicación del *probans* al sujeto *(upanaya)*				
5. conclusión *(nigamana)*				

Por consiguiente, el silogismo sólo es válido si se respetan las leyes que determinan la validez del juicio inferencial: si la razón es defectuosa, el silogismo no se sostiene. Pero en la discusión y en el curso de los debates, la argumentación, bien fuese por habilidad, bien por incapacidad o distracción de los que participaban en la disputa, podía mostrarse falaz. Por lo tanto, los maestros de lógica redactaron algunas listas de los errores voluntarios e involuntarios que descalificaban a quienes los hubieran cometido. Estos errores y defectos se dicidieron en tres grupos principales: *chala, jati y nigrahasthana.* Por *chala* se entiende la ambigüedad, el uso de una palabra, de un concepto o de una figura en sentido distinto del propuesto. Por ejemplo, la palabra *navakambala* lo mismo puede significar nuevo *(nava)* vestido, que nueve *(nava)* vestidos. Si uno dice Devadatta es *navakambala,* repitiéndose con ello a que lleva un vestido nuevo, y el adversario responde que Davadatta no es *nava-kambala,* en el sentido de que no posee nueve vestidos, se tiene un caso de *vak-chala, chala* verbal. *Jati* se llama a todo discurso sin relieve, es decir, tal que no conduce a ninguna conclusión. Se trata de un razonamiento fútil, del que se enumeran veinticuatro especies.

Se llama *nigrahasthama* (son veintidós en total) a los argumentos que, cuando son empleados, o no denunciados por el oponente, implican la derrota de quien ha recurrido a ellos o de quien no los advierte. Los NS los enumeran y discuten ampliamente acerca de ellos. Los tratadistas posteriores siguieron reproduciéndolos, pero los budistas acabaron por renunciar a ellos, porque no reconocían su utilidad una vez que se habían compendiado en un esquema preciso los errores lógicos esenciales.

Analogía

El otro medio de conocimiento admitido por los NS es el *upamana,* la analogía, que, para este texto (I, 1, 6), es «la demostración de un objeto que debe demostrarse por medio de su semejanza con un objeto conocido». Muy pronto será definido como el «fundamento del juicio analógico» o, como dice Annambhatta, el «conocimiento de la relación entre un nombre y la cosa denominada». El ejemplo clásico es el siguiente: yo sé lo que es el buey, pero ignoro qué es el bisonte *(gavaya, bos gavaeus),* del que sólo sé que existe un animal que se llama así, el cual me ha sido descrito como semejante al buey. Cuando veo un animal que responde a estas condiciones, lo reconozco como el ser designado por aquel nombre. En otras palabras, en este acto cognoscitivo, que podemos llamar analógico, concurren dos elementos: por una parte, la semejanza percibida entre una cosa presente y otra ya conocida; y, por otra, el recuerdo de la información que ya tengo respecto a la semejanza de aquellas dos cosas, confirmada, por así decirlo, por la percepción presente. Éste fue el punto discutido de la cuestión, porque algunos daban mayor peso a la percepción de la semejanza, mientras que otros se lo atribuían al conocimiento del nombre, sin el cual aquella semejanza no tendría ningún significado. Los Vaisesika no recocieron la comparación o analogía como medio autónomo, y lo encuadraron dentro de la inferencia. En la pág. 200, Prasastapada dice que la analogía, «como medio de conocimiento válido, no es más que una aserción digna de fe (que es un aspecto de la inferencia, como ya se ha dicho), en cuanto que, a través de

la idea de la vaca, una persona que ya ha visto el bisonte, le da la idea lo que es el bisonte a otra persona que no lo conoce». Tampoco los Sankhya aceptaron el concepto de analogía como medio cognoscitivo autónomo.

Vacaspatimisra (STK, 5) dice: «El conocimiento obtenido con la frase «la palabra bisonte indica un animal semejante a la vaca» es idéntico al conseguido mediante la inferencia. Cuando, en efecto, no tiene muchos significados, una palabra expresa aquel concepto particular para indicar el cual es adoptada por las personas de experiencia. Por ejemplo, la palabra "vaca" indica todos los individuos que pertenecen a la especie "vaca", así también la palabra "bisonte" se emplea para indicar los animales semejantes a la vaca. El conocimiento que esta palabra expresa es un conocimiento inferencial. Pero la noción de la semejanza que este animal tiene con la vaca, y que surge en nosotros cuando se ha acercado a nuestra percepción sensitiva, sólo es percepción directa, por lo que la noción de la semejanza del bisonte con la vaca, cuando recordamos (los caracteres) de la vaca es también una percepción directa; en efecto, no existe en la vaca una similitud y otra en el bisonte. Llámase similitud con alguna otra especie, la posesión, en otra especie, de la analogía en muchas partes, posesión que es la misma en una y otra parte. Si esta posesión es perceptible en el bisonte, también debe ser perceptible en la vaca. Por esto, la comparación no produce una noción que no sea derivada de otros medios cognoscitivos».

Los budistas dividen el juicio analógico en sus elementos, es decir, en la percepción del objeto visto y en la ilación que sobreviene de aquélla, y opinan que, a su vez, supone el conocimiento verbal. En efecto, Dinnaga dice: «Cuando uno percibe con la percepción directa el bisonte y la vaca, entonces llega a la noción "esto es como aquello" por medio de la percepción. Si luego oye que el bisonte es como la vaca, sólo entonces, oyendo esto, comprende que algunas cualidades de la vaca están presentes en el bisonte y que otras están ausentes, pues de otro modo no se adoptaría la palabra "como". Es decir, uno percibe una semejanza preponderante de las cualidades».

Los Mimamsaka aceptaron el juicio analógico, pero cambia-

ron notablemente su carácter y definición, pues, aprovechando las críticas budistas, afirmaron que la analogía no es una simple comparación o asimilación, sino más bien un proceso complejo en el que a la percepción actual e indeterminada de un animal semejante a la vaca se superpone el recuerdo de la vaca y de cuanto hemos oído acerca del bisonte, y de aquí que la conclusión de que este animal que ahora vemos es un bisonte se deba a la ilación. Por lo tanto, ellos invierten la posición y sostienen que la comparación consiste en conocer, apenas percibimos un objeto semejante a uno percibido en el pasado, que el objeto pasado que recordamos guarda similitud con el que vemos en la actualidad. Por tanto, la analogía no puede ser encuadrada en la percepción, porque la vaca con la que se compara el bisonte no es actualmente objeto de percepción directa. Tampoco puede incluirse en la inferencia, porque en ésta el término menor es percibido y el *probans* debe estar presente en el término menor, mientras que en el caso actual de la semejanza con el bisonte, la vaca no es percibida y el *probans* no está presente en la vaca, sino en el bisonte. Por esto precisamente se debe concluir que el juicio analógico, no siendo ni percepción ni inferencia, es un medio de conocimiento autónomo. De este modo se diferencian, no sólo de los budistas, sino también de los jainistas (que incluyen la analogía en el reconocimiento *(pratyabhijna)*. Además, para ellos, reconocimiento es todo conocimiento condicionado tanto por la percepción como por la memoria.

La escritura, la evidencia y la no percepción

El cuarto medio de conocimiento es el *sabda,* es decir, el testimonio de la palabra dicha o escrita, la palabra de una persona digna de fe y bien comprendida. La palabra puede referirse a objetos de la experiencia o a cosas suprasensibles, e incluye, por tanto, la revelación de las sagradas escrituras. A estos medios de conocimiento de los Naiyayika añadieron los seguidores de la Mimamsa la *arthapatti,* y, en esta escuela, los Bhatta, seguidos por el Vedanta, incluso la *anupalabahi.* La *arthapatti*

es la evidencia, presunción o implicación de que un hecho o un concepto no percibido derive necesariamente de la presencia de otro sin el cual no serían posibles ni uno ni otro. Por ejemplo: «Devadatta está vivo, pero no está en casa; luego está ausente» (presunción por evidencia, *drstarthapatti*), o bien: «Aunque Devadatta esté grueso, como de día; luego come de noche» (presunción de palabra, *srutarthapatti*). Este es un medio cognoscitivo distinto, que no se limita a la experiencia perceptible — ejemplo clásico, el anteriormente citado —, sino que tiene una amplitud mayor, pues, en efecto, le debemos a la *arthapatti* el comprender las implicaciones de una palabra o de una frase, incluso cuando no están expresadas con claridad. Los Naiyayika niegan que la *arthapatti* pueda ser considerada un medio de conocimiento autónomo, y hacen de ella un ejemplo de ilación negativa, es decir:

Un hombre que no está en casa está en otra parte.

Devadatta no está en casa.

Devadatta está en otra parte.

Sin embargo, los Mimamsaka presentan la objeción de que no puede hablarse en los dos ejemplos citados de ilación, pues no se da concomitancia invariable, condición esencial de la inferencia, entre el estar grueso y el comer de noche, o entre vivir y estar fuera de casa.

Cuando Devadatta no es hallado en casa, dicen los seguidores del Nyaya, puede surgir una duda acerca de esta ausencia: ¿se debe al fallecimiento de Devadatta, o bien se trata de una ausencia momentánea? Esta duda no puede ser eliminada por la simple suposición de que Devadatta está fuera de casa, sino que más bien esta suposición no hace sino reforzar aquella misma duda. Por esta razón, la ausencia, antes que llevar a la conclusión que presentan los Mimamsaka, nos conduce más que nunca a fluctuar entre las dos posibilidades de la vida y de la muerte de Devadatta. El hecho de que esté ausente no resuelve ninguna de las dos indicaciones.

Para llegar a una conclusión es necesario partir de la certeza de que Devadatta está vivo, pero el ejemplo deja abierta la duda, ya que indica tan sólo la ausencia del sujeto y nada más, lo que precisamente demuestra que esta presunción no es una prueba

autónoma, sino una clase de inferencia. A esto responden los Mimamsaka diciendo que no se puede hablar de inferencia, ya que falta la estructura misma del juicio inferencial. Éste va de un hecho advertido a una consecuencia, a través de una concomitancia de la que se está seguro. En cambio, en la evidencia partimos de motivos dudosos, no sabemos si Devadatta come de noche o se encuentra fuera de casa, y esta razón dudosa no puede llegar a ser término medio de ninguna inferencia.

La nueva ausencia de Devadatta de su casa no es un *probans,* porque este argumento también puede adoptarse en el caso de que esté muerto. De aquí que el verdadero *probans* venga dado, en este caso, tanto por la ausencia de la casa como por el hecho de que Davadatta se encuentra en otra parte. Sólo en cuanto el *probans* es conocido podemos inferir en un segundo tiempo el *probandum.* Estas dos nociones son contemporáneas, pero, en la presunción, la simultaneidad de la ausencia de casa y del estar con vida Devadatta es afirmada junto con vida, sino, además, de su existencia en otro lugar. En efecto, el estar con vida implica dos posibilidades: o estar en casa o estar fuera. El estar en casa es contradicho por el hecho de que no lo encontramos en ella, y el estar fuera nos lleva a concluir que no se halla en casa, pero nada más, con lo que no llegamos a un juicio concluyente. A esto responden los Naiyayika diciendo que si la *arthapatti* parte ya de una noción acabada, nada queda ya por conocer mediante ella. Y así, en este respecto, mucho disputaron una y otra escuela, poniendo a prueba toda la sutileza y la agudeza de su dialéctica.

Con mayor ardor aún se discutió acerca del sexto medio cognoscitivo: la negación o no existencia *(anupalabdhi).* ¿Qué es la negación? ¿Es el conocimiento de una realidad o no lo es? ¿O más bien se ha de decir que no es un conocimiento? ¿Se trata de un modo especial de conocimiento, o bien de un caso que puede resolverse en la percepción o en la inferencia? Los Mimamsaka de la escuela de Kumarila, partiendo de la afirmación de Sabara («la negación es la ausencia de los cinco *pramana* precedentes y el medio que conduce a afirmar que un objeto no presente a los sentidos no existe»), sostienen que la no existencia es una realidad objetiva. La negación se halla implícita en

las mismas cosas, y puede ser de cuatro clases: negación del efecto en la causa *(pragabhava)*, negación de la causa en el efecto *(pradhvama-asbhava)*, recíproca negación o exclusión de las cosas *(anyonya-abhava)* y negación absoluta *(atyanta-*abhava). Por esto, bajo la negación se halla una realidad objetiva, lo mismo que bajo la afirmación; es más, afirmación y negación se hallan en estrecha unión, porque afirmar una cosa o un aspecto de las cosas implica, por esto mismo, la eliminación de alguna otra cosa o de algún otro aspecto. Pero, ¿cómo nace el conocimiento de esta negación? ¿A través de una percepción directa, a través de una inferencia, o más bien a través de otro medio de conocimiento? Kumarila sostiene que a la no existencia objetiva le corresponde la ausencia de un medio cognoscitivo, y que esta ausencia de medio cognoscitivo, real por sí misma, es el modo de percibir aquella no existencia objetiva. En efecto, la no existencia no puede ser percibida por la percepción sensitiva, porque la negación en sí no puede ser objeto de los sentidos, pues, por carecer de forma, color, dimensión, etc., la negación trasciende la esfera de los medios cognocitivos.

La negación o no percepción es una condición particular en que se conoce el lugar de la negación y el objeto negado se halla presente en la memoria; pero este conocimiento de la ausencia no es condicionado por ningún órgano sensorial, sino que se trata de un puro acto mental. Los órganos de los sentidos sólo nos dan la noción del lugar (sobre esta mesa no está la jarra); SV. Cap. 9.

De aquí que el juicio negativo no sea debido a la percepción sensitiva, sino que depende de un modo particular de aprehensión, representado, precisamente, por la no percepción.

Esta no percepción tampoco puede resolverse en el simple juicio inferencial, como afirman, por ejemplo, los budistas. Cuando decimos, como ejemplo de juicio negativo, «en la mesa no está la jarra», ¿cuál es el *probans*? Ciertamente, no será la jarra, porque lo que no es conocido no puede ser adoptado como *probans;* por otro lado, su presencia haría inútil el juicio negativo. Tampoco el lugar, la mesa, puede ser el *probans*, porque hay que tomarlo sustantivamente, y no puede ser de otro modo, porque si considerásemos el lugar en cuanto calificado por la

negación de la jarra, sería inútil el juicio negativo, por poseer ya aquella noción. En fin, dado que la jarra puede estar presente o ausente de la mesa, ni siquiera se puede formular una ley universal en la cual basar el silogismo, pues la relación entre el lugar y la presencia o la ausencia de la vasija es puramente accidental. Como se ha dicho varias veces, la concomitancia necesaria entre los dos términos de una inferencia y el conocimiento de dicha concomitancia es indispensable para la validez de un juicio inferencial. Ahora bien, en el caso de un juicio negativo, la inferencia negativa presupone la negación de la concomitancia lógica. Por esto, concluye Kumarila, después de haber refutado a los Naiyayika y los budistas, el juicio negativo es autónomo, nada tiene que ver con los otros medios cognoscitivos. Según el Nyaya, la negación es un concepto ontológico, igual que lo es para los Mimamsaka, pero no por esto se requiere otro *pramana* para alcanzarlo. O cae en la esfera de la perceptibilidad, en cuyo caso es percibido por la percepción sensitiva, o bien se da fuera de aquélla, y entonces es objeto de inferencia.

La ausencia de un objeto se comprueba a través de los sentidos, y, por tanto, la *anupalabdhi* es la condición negativa de la percepción. Entre el objeto ausente y el lugar del que está ausente, se da una relación particular de calificante y calificado (en el susodicho ejemplo, la mesa es calificada por la ausencia de la jarra). Cuando los sentidos entran en contacto con el objeto, se hallan asimismo en conexión con esta calificación actualmente presente. Esta ausencia no es ni un conocimiento, ni una inherencia, sino, simplemente, una relación de sustantivo-adjetivo, lo mismo que la presencia. También ésta es calificante, al igual que la negación, pues, en efecto, la jarra sobre la mesa la distingue de la mesa sin jarra, lo mismo que sucede a la inversa, en el supuesto de que en este caso se espere encontrar la jarra.

Prabhakara, el jefe de escuela de la segunda corriente Mimamsaka, no comparte la opinión de los Bhatta, y sostiene que la *anupalabdhi* no puede considerarse como medio cognoscitivo autónomo. La negación es la percepción de un hecho positivo, es decir, del lugar. Éste es el hecho que percibimos, no la ausencia: la negación no es concebible por sí misma. En el ejemplo citado («en la mesa no está la jarra») se contiene de hecho una

noción positiva, la de mesa. La superficie de la mesa se puede considerar como superficie asociada con algún objeto, o bien, como superficie vacía. Dos son las posibilidades: o esta superficie es percibida en relación con la noción de su contracorrelato *(pratiyogin)*, o sea, la jarra, o sin que se tenga esta noción. La negación sólo se tiene cuando la percepción de la mesa va acompañada de la idea del contracorrelato, es decir, de la jarra. En suma, la negación supone un sujeto *(dharmin)*, la mesa, en el mismo momento en que la idea de este contracorrelato *(pratiyogin)* está presente en nuestra mente. La posición de Prabhakara no es muy distinta de la de los budistas, para quienes una cosa ausente o no existente no puede ser objeto de percepción: sólo es imaginada. En el juicio «la jarra no está en la mesa», lo único percibido es la superficie de la mesa, aunque la jarra sería susceptible de ser percibida en caso de que estuviera presente. Dada y comprobada la copresencia de las condiciones necesarias para su perceptibilidad, la jarra sería percibida (v. lo dicho en las páginas 183-84). Por lo tanto, el juicio negativo se basa en la percepción negativa de una presencia potencial. En cuanto tal, su elemento principal se halla constituido por la reflexión, por lo que se encuadra dentro del juicio inferencial.

Como hemos dicho anteriormente, la única excepción en este secular diálogo, a través del que se desarrolla la investigación lógica de la India, son los Carvaka o Lokayata, quienes niegan valor probatorio a todo medio cognoscitivo que no sea la percepción directa. Para ellos, ni siquiera la inferencia es válida. Sin embargo, tratan de demostrar esta no validez con una sutileza dialéctica que demuestra su poca habilidad en el arte de argumentar.

La inferencia, dicen, se basa en la ley de la concomitancia universal e invariable del término medio y el mayor. Pero, siendo la inferencia un concepto general, no puede referirse a un caso particular. Expresa una relación entre la clase fuego y la clase humo; pero, como esta relación entre las dos clases ya está comprobada, tendremos una demostración de algo ya conocido.

Ahora bien, ¿cómo y por quién puede ser conocida la conexión necesaria *(vyapti)* entre el *probans* y el *probandum*, de la que anteriormente hemos hablado? No mediante la percepción

directa, porque ésta, al consistir en un contacto directo entre el objeto y el sentido, engendra el conocimiento de aquel objeto, y solamente de él; pero no se puede hablar de conexión necesaria, la cual, por definición, debe ser incondicionada, es decir, universal.

Además, aun dando por admitido que pueda conocerse, esta conexión necesaria no podrá tener valor absoluto en cuanto que no es cognoscible por todos los hombres, indistintamente, ya que entre ellos se da tanto el inteligente como el poco dotado.

También es inadecuada la percepción interna, porque toda función intelectiva siempre es determinada por las sensaciones, mediante las cuales cada órgano nos pone en contacto con el mundo exterior. Tampoco puede ser de mayor utilidad la inferencia, porque, siendo esta conexión de que se habla la base de la inferencia, en caso de que pudiera ser conocida por otra inferencia se caería en un *regressus ad infinitum.* El testimonio, por su parte, no puede tener mayor peso, porque, o bien, tal como afirman los seguidores del Vaisesika, se halla incluido en la inferencia, y entonces se le podría aplicar la crítica ya expuesta, o bien puede aceptarse como *probans* la palabra de toda persona de más edad que nosotros, sin tener en cuenta su intrínseca validez.

Además, no es posible a los hombres inferir un objeto por el hecho de ver otro, si antes no han sido instruidos acerca de la recíproca inseparabilidad de aquellos dos.

Está fuera de lugar recurrir a la analogía o a los otros medios cognoscitivos, ya que éstos sólo demuestran una relación condicionada entre objetos bien determinados y específicos.

Más aún: se dice que la validez de la conexión o concomitancia universal y absoluta entre los términos del silogismo es asumida por la ausencia de cualquier limitación o accidente *(upadhi);* pero, ante todo, se ha de señalar que no todos estos accidentes son perceptibles con seguridad, e incluso aunque se admita y no se conceda que se pueda percibir la no existencia de accidentes perceptibles, nunca se podrá percibir la ausencia de accidentes no perceptibles, por lo que se caería en la objeción expuesta más arriba.

Por lo demás, este concepto de accidente es contradictorio.

En efecto, según la definición usual, el accidente acompaña siempre al *probandum,* nunca al *probans.*

Ahora bien, como el conocimiento de los accidentes debe preceder al conocimiento de su ausencia, conociendo aquéllos se conoce también la concomitancia lógica caracterizada por la carencia de accidente. No obstante, como el conocimiento de los accidentes depende del conocimiento de esta concomitancia, de este modo se caería de nuevo en el error lógico del *regressus ad infinitum.*

III

DIOS

Dioses y Dios

Naturalmente, en este capítulo no nos ocuparemos de los dioses ni de su suerte, por cuanto éste es un tema que debe tratarse en los manuales de historia de las religiones, a los que remitimos al lector deseoso de saber cómo se ha manifestado la experiencia religiosa de la India en las formas concretas del culto. Procede aquí, en cambio, hablar de la idea de Dios y poner de manifiesto cómo se ha discutido en los principales sistemas filosóficos de la India acerca de Dios, de su existencia, de sus atributos y de sus relaciones con el mundo y el hombre. Las excavaciones de Mohenjodaro han proporcionado pruebas de que en la India antiquísima, anterior y todavía extraña a la penetración aria, cuya experiencia religiosa se expresa en los Vedas, existía un olimpo multiforme, al cual se añadió el panteón, no menos rico, de los invasores arios. En cuanto emanación de mundos culturales y sociales distintos, es evidente que los dioses de uno y otro grupo tuvieron diferente significado y carácter. Al producirse con rapidez la fusión de las dos culturas, se determinaron contactos, interferencias y contaminaciones. Y, por el contrario, sucedió también que, con este motivo, muchas formas religiosas autóctonas se impusieron, otorgando a muchas deidades ese carácter tremendo que tan acentuado aparece en muchos dioses del hinduismo.

En este momento, el mundo es como un edificio en el que los dioses han intervenido con diferentes materiales. La creación del Universo se deberá a Prajapati, como fruto de su coyunda con la hija, o derivará del Uno por escisión, provocada por su deseo de proyectar su unidad en lo múltiple, o bien el Macrantropo, el Purusa, se identificará con el Todo: «Los cielos son su cabeza; el Sol y la Luna, sus ojos; los puntos cardinales, sus orejas; los Vedas revelados, su palabra; el viento, su respiración; el universo, su corazón. De sus pies se produjo la Tierra. Él es en verdad el yo interior de todas las criaturas» (*Mundaka Up* II, I, 4). Pero, en general, estos eran dioses que no tenían una personalidad precisa, salvo unos pocos, como Indra, cuya personalidad, sin embargo, estaba demasiado teñida de pasiones y debilidades humanas como para que pudiera llegar a ser el Dios supremo. Además, aquellos dioses no tenían un poder ilimitado. Deseaban los sacrificios del hombre, tenían necesidad de ellos, pero deseo es limitación. Y ni siquiera puede decirse que el sacrificio fuese un acto de piedad desinteresada, sino que más bien se trataba de un contrato entre el hombre y Dios, concebido para aplacar la ira o solicitar el auxilio de los dioses. Sobre todo, era una operación mágica. Los dioses no sólo atienden el sacrificio, sino que se hallan sometidos a él. Del acto ritual, por la necesaria virtud de su actuación, se sigue tal eficacia que nada puede resistirlo: el acto ritual doblega la voluntad divina. La palabra de las fórmulas litúrgicas aprisiona a los mismos dioses cuando se pronuncia de manera apropiada. Del mismo modo, la maldición del asceta o del hechicero tiene en sí tal poder, que los dioses son constreñidos por ella y la sufren, incapaces de resistirla u oponerse a su imperativo. Asimismo, el *satyavacana,* la aserción de la verdad, puede modificar el curso natural de las cosas y realizar el milagro.

El gran número de dioses, su antagonismo y el ser imaginados con frecuencia como dependientes del sacrificio que el hombre les ofrece, ya habían inducido a algunos poetas védicos a preguntarse si, además de la inmensa muchedumbre divina, no existiría un principio ignoto que la dominara, un ser que participara menos de las cualidades humanas, inaccesible y misterioso *(Rig Veda X,* 121).

1. «(Cual) semilla de oro *(hiranyagarbha)* surgió en el principio; apenas nacido, fue el único señor de lo que existe. Él sostiene la Tierra y el cielo: ¿a qué dios debemos rendir homenaje con la oblación?

2. (Él es) Aquél que da la respiración, que da el vigor, cuyo mandato siguen todos los dioses; sombra del cual es la inmortalidad y la muerte: ¿a qué dios...?

3. (Él es) Aquél que por su grandeza ha venido a ser el único rey de lo que respira y cierra los ojos, del mundo; (Él es el) señor del bípedo y del cuadrúpedo; ¿a qué dios...?

4. (Él es) Aquél por medio de cuya grandeza (existen) estos (montes) nevados *(himavant)* y se dice (que existe) el mar junto a la *Rasa* (15); (Él es aquél) cuyos dos brazos son estos puntos cardinales: ¿a qué dios...?

5. (Él es) Aquél que fijó el poderoso cielo y la Tierra, el que estableció la luz (o el sol) y la bóveda celeste; el que, en el espacio de en medio, fue el medidor de la atmósfera: ¿a qué dios...?

6. (Él es) Aquel a quien las dos hileras, sostenidas por su protección, miran con ánimo temeroso; (Él es) Aquél que sostiene el resplandeciente sol cuando amanece: ¿a qué dios...?

7. Cuando vinieron las grandes aguas llevando en sí mismas el todo germinal, engendrando a Agni, surgió de allí Él, el único espíritu vital de los dioses: ¿a qué dios...?

8. (Él es) Aquél que por su grandeza abrazó con la mirada las aguas que llevan en si la capacidad creadora *(daksa)* y engendran el sacrificio: Él fue dios único entre los dioses: ¿a qué dios...?

9. No nos depare el mal Quien ha sido el padre de la Tierra y del cielo, Él, cuyos mandatos son eficaces; Él, que ha producido las grandes y resplandecientes aguas: ¿a qué dios...?»

La omnipotencia de la palabra y la fuerza mágica del sacrificio inducen igualmente a la certeza de que, por encima de los dioses y de las cosas, existe un poder supremo y misterioso que rige y gobierna el universo divino, humano y natural. Llamaron a este poder *brahman,* palabra neutra que distingue este princi-

(15) Es decir, la tierra.

pio impersonal del masculino Brahma, un dios como todos los restantes, sujeto a sus mismas limitaciones, aunque, en virtud de su mismo nombre y de su relación con el *brahman,* tendiera a sobresalir de entre los demás.

El *brahman* existe *ab aeterno;* apartado del fluir de las cosas, lo condiciona, y está en la base de todo. Introspecciones paralelas condujeron a descubrir que también existe en nosotros una misteriosa presencia: el *atman,* imperecedera realidad más allá de la efímera envoltura que lo contiene y oculta. El *brahman* o el *atman* vienen a ser el absoluto, el principio universal que soporta el devenir universal, el ser inmutable, situado por encima de todo lo que cambia, lo real. Fuera del *brahman-atman* sólo hay multiplicidad, flujo temporal, ilusión.

Brahman

En esta concepción, que constituye el tono dominante de los *Upanishads,* resalta de continuo una preocupación especulativa más bien que religiosa, y si alguna vez se habla del Brahman con palabras conmovidas que parecen expresiones de un devoto para con su dios, esta invocación suena como el afligido reconocimiento de la propia nada, frente a aquel principio supremo. Sin embargo, no es la fe la que conduce a Él, ni tampoco las buenas obras son las que abren Su camino, sino el conocimiento que de Él se tiene como ser contrapuesto a la vanidad de lo que deviene. «A quien así conoce (la verdad de) "Yo soy *Brahman*" y se hace este Todo, ni siquiera los dioses pueden obstaculizarlo, porque él se hace su mismo yo» (*Brhad Pp.* I, (4) 10).

«Quien ha encontrado y se ha despertado al *atman,* ha entrado en esta conglomerada estancia y es el hacedor de todo porque es el creador de todo. El mundo es suyo, verdaderamente el mundo es suyo» (*Brhad Up.* IV, 149, 113, 114).

De este conocimiento no derivan ni la supervivencia personal ni la bienaventuranza celestial, sino tan sólo la anegación y la desaparición en este Uno, Todo, Yo, supremo principio del

que todo procede. Siendo efectivamente Brahman, entra en Brahman (*Brhad Up.* III, 416). «El que conoce "Yo soy Brahman", se hace este todo» (*Brhad Up.* IV, (3) 32). Más aún (*Brhad Up.* II, IV, 14):

«Cuando hay, por así decirlo, dualidad, el uno ve al otro, el uno tiene indicios del otro, el uno siente al otro, el uno habla al otro, el uno entiende al otro, el uno reconoce al otro. Pero cuando uno se identifica con el Todo, ¿quién y cómo tendrá indicios? ¿Quién y cómo verá? ¿Quién y cómo sentirá? ¿Quién y cómo hablará? ¿Quién y cómo entenderá? ¿Quién y cómo reconocerá? ¿Cómo se puede conocer a Aquél del que procede el conocimiento de todas las cosas? ¿Cómo se puede conocer al cognoscente?»

Esta altísima concepción filosófica no podía resistir las instancias de la religiosidad popular. Con frecuencia, el intelecto debía ceder a las exigencias de la fe, inducido a ello también por la dificultad de explicar de manera satisfactoria la relación entre el Uno-Todo y su presencia en nosotros, entre el *atman*, inteligencia perfecta, y la impura morada corporal en que reside. Además, este supremo Brahman, del que ningún atributo es predicable, es puro sujeto sin objeto, incalificable, se halla por encima del tiempo, del espacio y de la causalidad. Por esta razón es llamado *nirguna,* falto de atributo, si bien otros pensadores lo consideran con posibilidad de especificación, es decir, como *saguna.* El *nirguna,* «sin atributos», es el sostén y la razón de todas las cosas. Es la esencia del mundo, pero también de los dioses, aunque, apenas conseguida la intuición de la realidad una y suprema, éstos se desvanezcan lo mismo que aquél. Ahora bien, como *saguna,* dotado de atributos, el Brahman es Dios, la suprema causa de la creación, de la duración y de la destrucción, o, mejor dicho, de la reabsorción del mundo. Así, se halla condicionado por la *maya:* «Aquel dios no dual que espontáneamente se cubre a sí mismo, como una araña, con la telaraña producida por su *prakrti*» (*Svet. Up.* VI, 10).

El pensamiento upanishadi, que nutre la sucesiva especulación vedántica y representa el fondo de las construcciones teológicas de los sistemas teístas, fluctuará, pues, entre un doble concepto de Dios, o, mejor dicho, de esta suprema esencia o

principio Absoluto, que es la única verdad en el perenne devenir y cambiar de las cosas, el Ser puro, sin atributos ni determinaciones. A veces es concebido como inmanente, otras como trascendente: «En él no brilla el Sol, ni tampoco la Luna ni las estrellas: en él no centellean nuestros relámpagos, ni mucho menos nuestro fuego. En cambio, todo resplandece en virtud de Su luz, Su voz penetra todo este universo» (*Katha Up.* II, 5, 15). Y el Cántico del Bienaventurado añadirá: «Yo soy el camino, el que sostiene, el Señor, el testigo, la morada, el refugio y el amigo. Yo soy el origen y la disolución, el suelo, el receptáculo y la semilla imperecedera» (*Bhgta* IX, 18). Pero responde la *Kena Up.* I, 3: «Allí no alcanza el ojo, no llega la palabra ni la mente. Nosotros no sabemos, no conocemos cómo poder mostrarlo. Verdaderamente, Él es distinto de lo conocido y, además, está más allá de lo desconocido. A Aquél que no es expresado con palabras, pero mediante el cual las palabras se expresan, reconócelo como Brahman, no a aquél que la gente adora como tal».

Pero los maestros trataron de resolver la antítesis, y dijeron que Brahman es inmanente y trascendente a la vez: el mundo es suyo, pero él no es en el mundo. Habían comenzado los vates upanishadis, *Brhad Up.:*

«1. Dos son las formas del brahman, la corpórea y la incorpórea: la una es mortal, la otra inmortal; la una es consistente, la otra inconsistente: se llama a la una real *(sat)* y a la otra, "aquella" *(tyam)*.

»2. Todo lo que no es atmósfera ni viento (tierra, agua y fuego) es corpóreo y, por tanto, caduco, consistente, real. Lo que allí arriba arde (el sol) es el nervio de cuanto es corpóreo, caduco, consistente, real, porque es el nervio de todo lo real.

»3. Pero el viento y la atmósfera son (del brahman) la forma incorpórea y, por tanto, inmortal, inconsistente, "aquella". Nervio de esta forma incorpórea y, por esto, inmortal, inconsistente, "aquella", es el Espíritu que reside en el disco del sol. Porque él es el nervio de la forma comprendida bajo el nombre de "aquella". — Esto por lo que respecta a la divinidad.

»4. Ahora lo que concierne al cuerpo. Todo lo que no es el espíritu vital ni la parte vacía del cuerpo, es manifestación corpórea, caduca, consistente, real. Nervio de esta manifestación

corpórea, caduca, consistente y real es el ojo, porque él es el nervio de cuanto (en el cuerpo) es real.

»5. Pero el espíritu vital y la parte vacía del cuerpo son (del brahman) la manifestación incorpórea y, por ello, inmortal, inconsistente, "aquella". Nervio de esta manifestación incorpórea y, por tanto, inmortal, inconsistente, "aquella", es el espíritu que reside en el ojo derecho. Porque él es el nervio de la manifestación comprendida bajo el nombre de "aquella".

»6. El aspecto de este espíritu se asemeja al de un vestido teñido de azafrán, al de una blanca piel de cabra, al de una cochinilla, al de una llama de fuego, al de una flor de loto o al de un súbito relámpago. — Súbitamente brilla la fortuna ante quien esto sabe —. Viene después la voz; y la voz resuena: "No es así, no es así", porque nada hay más sublime que este "no es así". Pero el nombre (del brahman) es "realidad de las realidades"; realidades son, en efecto, los espíritus vitales, y Él es su realidad.»

Por último, el Cántico del Bienaventurado termina:

«IX, 4-5. "Yo penetro este universo con mi forma inmanifiesta. Todas las criaturas tienen en mí su morada, pero yo no moro en ellas. Sin embargo, todos los seres no moran en mí. Grande es mi divino poder. Mi *atman,* que es el origen de todo, sostiene a las criaturas, pero, a pesar de todo, no mora en ellas".»

He aquí, pues, a esa alma universal, una en muchos, configurada como el «Señor» *(Isa)*. De Él se habla en algunos *Upanishads,* por ejemplo, en el *Svetasvatara* y en el *Mundaka,* con acentos propios solamente de una concepción teísta. «A Él, que es el supremo y poderoso señor *(mahesvara)* de los señores, la suprema divinidad de las divinidades, el supremo rector de los que rigen, le conocemos como el Dios digno de adoración, el Señor del mundo» (*Svet. Up.* VI, 7). «A Él, que es la fuente o el origen de los dioses, el que todo lo gobierna, Rudra, el gran Vidente» (Ibid. IV, 12). «Él es el creador. Por doquier están sus ojos, por doquier está su boca, por doquier están sus manos y sus pies. Él ha dotado a los hombres de manos, y a los pájaros de alas. Él es el creador de la Tierra y el cielo. Él es único» (*Svet. Up.* III, 3). Pero también es el destructor: «Sólo existe un Rudra: ellos no admiten que exista otro. Él es quien gobierna

con su poder sobre todo el mundo. Él, el protector, los hace resbalar hasta el fin del tiempo» (*Katha.* Up. 19).

Junto a esta orientación teísta que se abre camino, en algunos *Upanishads* se manifiestan ideas nuevas. El mero conocimiento ya no nos conducirá a la unificación con el Todo. Para que el hombre pueda pasar más allá del río de la existencia, también se precisan las obras. La moral penetra en el campo religioso, porque, como dice la *Katha Up.* I, II, 24: «Él no puede ser percibido por la mente de quien no renuncia a obrar mal, ni de quien no está sereno, ni de quien no está en recogimiento o no tiene el corazón tranquilo».

Este hecho reviste gran importancia, porque los dioses hindúes se hallaban más allá de la moral, y muchos de ellos habían de estarlo por siempre. Muchos no son custodios de una ley moral; en el fondo, esconden una imprecisa potencialidad de bien, que, al madurar la conciencia religiosa y ética, podrá hacer de ellos los custodios del *dharma,* pero, mientras tanto, su naturaleza es esencialmente ambigua y se halla mezclada con el mal, o, por lo menos, éste se insinúa en la naturaleza divina y la ofusca. Estos dioses tienen la indiferencia de las fuerzas naturales, que unas veces alargan la vida y otras son terribles embajadoras de la muerte. Dioses y demonios gravitan sobre el hombre y le aterrorizan. La ambivalencia resulta evidente, sobre todo, en algunas deidades femeninas de doble aspecto, como Kali y Durga, la muerte y la vida, dos facetas de la misma entidad e inseparables una de otra. Lo divino y lo demoníaco no se contraponen; con frecuencia se dan sin solución de continuidad, y por esto no es raro el tránsito de la condición divina a la demoníaca por causa de maldiciones o de otras eventuales contingencias. Pero al afirmarse la conciencia moral, sobre Dios se reflejará el *dharma,* el cual vendrá a ser la fuerza que preside la inviolabilidad de la ley kármica, es decir, la soberana inderogabilidad del *dharma,* de la ley, del principio ético.

Después se da otro paso en la *ISU,* I 8, II 15, IV 16, donde se afirma que es necesaria la devoción *(bhakti),* es decir, la virtud sobre la que girarán las escuelas teístas. Hasta la teoría de la gracia hace su primera aparición (*Katha Up.* I, II, 23; *Mundaka Up.* III, II, 3): «Este *atman* no es conseguible por medio

de la enseñanza, ni de la inteligencia, ni del saber teológico, por grande que sea; sólo puede ser conseguido por aquel a quien Él (mismo) escoge; para él, este *atman* asume el aspecto que le es propio» (*Kausitaki Up.* III, 8).

El ser supremo

Al llegar a este punto, conviene recordar lo que se ha repetido varias veces en el transcurso de estas páginas, es decir, que el Universo era generalmente imaginado por muchas escuelas filosóficas como el resultado de una combinación mecánica de elementos. La vida se desarrolla por su propia operación, dominada por una ley que regula sus vicisitudes y a la que todo se halla necesariamente sujeto, desde los dioses al hombre y la materia. Esta ley será el *rta,* un principio a la vez moral y natural de que hablan los Vedas, o será la fuerza que se libera por el sacrificio, el *adrsta,* el *karma,* el *dharma* o los *brahma.* Las mitografías antiguas habían hablado de una creación del mundo, el cual había sido creado por una pareja divina primigenia, el cielo y la tierra, o por el sacrificio del macrantropo, o por Prajapati, o por Brahma; pero la especulación filosófica prescinde de todas estas invenciones míticas, y afirma que el mundo no tiene principio, existe *ab aeterno.* En el Sankhya, en el Budismo, en el Jainismo, en la Mimamsa, en el Vaisesika y en el Nyaya, Dios no crea el mundo. Lo más que hace es velar por que la ley del *karma* no se desvíe de su curso, pero no es el creador. Frente a la inderogable e implacable omnipotencia del *karma,* del acto sacrificante o moral, Dios retrocedía, y, a distancia, producía interferencias en el mundo. Por otra parte, las corrientes idealistas tampoco eran más propicias para la configuración del concepto de Dios, pues, en ellas, el lugar de Dios lo ocupaba un principio metafísico despersonificado, el Ser, el *Sat.* Cierto que, para llegar a su comprensión, los hombres imaginan símbolos antropomórficos, pero tales símbolos no son más que medios, caminos entre aquella verdad y nuestro error, pues el ser está más allá de toda forma, o, más bien, de toda expresión.

Los dioses, que tienen mil nombres y mil aspectos, y a los

que se dirige la piedad de las almas sencillas, son símbolos de los varios momentos y modos a través de los cuales el Uno actúa en las cosas. Resultan útiles como medios de purificación y como objeto de una meditación que, liberando poco a poco a la mente del apego por las apariencias irreales, la hacen paulatinamente madura para entender aquella suprema esencia en la que deberá al fin naufragar nuestra ilusoria personalidad. Su existencia es, pues, relativa y subjetiva, y, terminada esta función purificadora, quemados por el fuego de la gnosis, ellos mismos se desvanecen, como todas las demás apariencias. Así, bajo el doble influjo de una concepción naturalista y de la opinión de que todo cuanto tiene forma y deviene sólo tiene apariencia de ser, el Hinduismo, a pesar de su panteón rebosante de imágenes divinas, ha quedado, en su mayor parte, como una religión sin Dios, considerando esta palabra en su sentido más corriente. Aun dejando a las muchedumbres en libertad de creer, o, más bien, animándolas a creer en los dioses, de hecho, por los motivos indicados más arriba, no pocos maestros del Hinduismo habían reducido a Dios a un *deus otiosus* o lo habían despersonalizado en la indefinible conciencia cósmica, la suprema realidad que no puede ser objeto de culto, lo que en inglés se expresa con el término *Godhead:* no podemos dirigirle nuestras oraciones, sino sólo realizarlo con la gnosis. En aquella esencia nos anulamos, apenas hemos intuido que es lo distinto de la ilusoriedad múltiple. Recordemos que este ser es incalificable. Cierto que Badarayana (*VD. S.* I, II), remitiéndose a los *Upanishads* (*Taittiriya Up.* II, 4), define a Dios como aquel por quien el mundo es creado y sostenido, y al que éste retorna, pero no es esta una definición *secundum naturam (svarupalaksana),* sino más bien una definición *per accidens,* puramente indicativa, pues con ella sabemos que el mundo tiene el propio fundamento en el Brahman, y no, por ejemplo, en la *prakrti,* en la *natura naturans* del Sankhya o en los átomos de Vaisesika. Pero no alcanzamos nada de la naturaleza de Brahman, que está por encima de nuestra comprensión. La gnosis no nos da el conocimiento racional de él, sino su posesión, reintegrándonos al otro plano en el que la razón calla y se detiene.

Naturalmente, una concepción no excluía la otra: del culto

de Dios se pasa a la intuición del Ser. Generalmente se entendía la liberación como ascensión gradual que, por medio de sucesivos estadios, nos acerca a la final y completa realización (también en el Vedanta se pasa del *karma,* acto ritual, a la *bhakti,* devoción, y luego al *dhyana* o meditación, para llegar a la gnosis, *jnana*). La participación en la verdad es capaz de múltiples refracciones, permaneciendo cada hombre seguro de que la posee, como si fuera la definitiva y suprema, hasta tanto que la progresiva purificación lo haga digno de más altas visiones. De este modo, Dios se manifiesta por grados, desde la más simple y cruda intuición de lo divino, revelado en la innumerable multitud de las deidades populares y tradicionales, que conservan con frecuencia los caracteres ambiguos de la naturaleza primordial y contradictoria, hasta la identidad del Uno, sustrato indefinible de todo lo que es, realidad suprema sin forma y sin nombre, más allá del fluir de las formas y de los nombres. Entre este *Godhead,* que trasciende toda posibilidad de definición (*yato vaco nivartanta aprapya manasa saha, Taittiriya Up.* II, 4), puro ser y pura inteligencia, y aquellos dioses y este mundo, se introduce un Dios creador, un Demiurgo que regula el proceso cósmico y el ritmo de los arquetipos, cuya actuación determina el nunca exhausto aparecer y desaparecer de los mundos. Incluso el Vedanta monístico pone entre el Brahman y el mundo a Isvara, la fase activa del Brahman; de Isvara, a su vez, desciende Brahma, creador y disponedor del Universo.

Pero la intensidad de la fe propia de las muchedumbres y la dificultad de eliminar aquellos símbolos, hacia los que se dirigía la piedad de los devotos, unido todo ello al fervor real y vivo de la experiencia religiosa, dio por resultado que reaccionara con su concreción frente a la abstracción de los sistemas filosóficos. También en éstos se infiltraron las corrientes teístas, y no pocas escuelas se plantearon el problema de Dios, Dios único, personal, supremo creador del Universo, y avivaron con una mayor madurez las antiguas mitolografías.

Dios creador y personal

Este concepto de Dios se formula de dos modos diferentes, que podemos definir con dos palabras distintas, aunque no sea infrecuente su mutuo cambio e interferencia. Tales modos son el Isvara y el Bhagavan. En un caso prevalece el concepto de Dios como el «Señor omnipotente», el absolutamente otro, el terrible, el poder que gobierna el ritmo de la vida y de la muerte universal. En el otro caso, Dios es entendido como el ente consolador que puede ayudar al hombre, como su auxilio y amigo; luego, será el *svamin,* el esposo del alma decaída en la limitación del espacio y el tiempo. Pero, en uno y otro caso, Dios es árbitro de nuestros destinos y de los del mundo, el artífice de todo lo que ha sido y será. Su voluntad, que no tiene límites, modifica igualmente — y sobre este punto volveremos en seguida — el mecanismo del *karma,* aquella ley de causalidad moral que en algunas escuelas, como en el jainismo y en el budismo del Pequeño Vehículo, había sido concebida con inexorable rigidez.

Después de las indicaciones upanishadis, Dios, como alma suprema, aparece en el Yoga. Vacaspatimisra, interpretando la tradición de las escuelas, discurre así sobre Él en el *Yogasarasamgraha* (cap. I):

«Dios es un alma particular, incólume en sus tres tiempos de pasado, presente y futuro respecto de las cinco infecciones (nesciencia, etc.), del *dharma* y el *adharma* y de sus respectivas maduraciones, y, por último, de las impresiones que generalmente dejan. Nadie iguala o supera su poder y su omnisciencia. Él es el maestro o el padre de todos los dioses (de Brahma, Visnú y Siva, etc.), y, como Ser que los rige desde dentro y a través de los Vedas, les proporciona la visión intelectiva. Su nombre es *pravana* (la sílaba *om*). La meditación consiste en la reflexión sobre Él, que es precedida (por la invocación de la) sílaba *om* y termina con Su completa realización.»

En los VS no hay noticia alguna de Dios: Prasastapada le dedica una discusión muy somera. En los *Nyayasutra,* en los que

se encuentra una referencia ocasional, se refuta la causalidad divina del mundo, pero, según algunos comentaristas, esta refutación se refiere a la opinión de quien afirmaba que Dios era la causa material, no la instrumental, del Universo. Seguidamente, se produce un progresivo desarrollo del concepto de Dios, desde Vatsyayana hasta Uddyotakara, autor este último en el que la idea de Dios ya está precisada. Pero corresponderá a Vacaspati y a Udayana intentar su demostración detallada, sobre todo para refutar el ateísmo budista.

Para el Nyaya, lo mismo que para el Yoga, Dios es esencialmente un alma, perfecta y distinta de las otras, también por el carácter de su propia naturaleza. Su atributo esencial es el conocimiento. Mientras que para las infinitas almas el conocimiento es suscitado por accidentes exteriores, en Dios es intrínseco, omnipresente, ilimitado, absoluto, no lógico sino intuitivo, pura luminosidad.

Según este sistema, puesto que el mundo se reduce a la combinación, asociación y disociación de los elementos existentes *ab aeterno,* Dios no podía ser concebido como su creador. La creación no tiene principio. Por esto, Él no es la causa material de todo cuanto es, sino más bien la causa eficiente. Existe la materia, existen los átomos, pero siendo éstos ciegos y carentes de razón, la obra de Dios interviene para guiarlos a un fin. Igualmente, con relación al *karma* acumulado por los hombres, Él hace que dicho *karma* madure. Imprime una teleología al curso del universo, pero, por otra parte, no puede sustraerse a las exigencias de este elemento kármico. Materia y *karma* son los instrumentos que sirven a su obra. Existen fuera de Él, pero, por sí mismos, estos factores permanecerían inertes si Dios no interviniera como agente, como inteligencia directriz del curso de la vida cósmica. Dios es incapaz de cambiar la naturaleza de las cosas y del *karma,* pero puede, sin embargo, custodiarlos hasta el fin que su inteligencia prevé y preordena.

Dice Vatsyayana, comentando el NS. IV, I, 21: «Dios favorece el esfuerzo del hombre, es decir, Dios concede al hombre el fruto (de sus obras), cuando éste se fatiga por conseguir un fruto. Cuando Dios no concede aquel fruto, entonces la obra del hombre es infructuosa... Dios es un alma particular dotada

de algunos atributos: Él pertenece a la categoría de las almas y, por esto, no es apropiado imaginarlo de otra manera. Se dice que Él es un alma particular dotada de algunos atributos, porque está desprovisto de enajenación, nesciencia y distracción, en tanto que posee, en cambio, perfección de mente, inteligencia y conocimiento místico. Su poder consiste en la óctuple y milagrosa facultad de hacerse a voluntad infinitamente pequeño o infinitamente grande, facultades que son fruto de su mérito y de su conocimiento místico. Su mérito se acomoda a su voluntad. Él controla el desarrollo del mérito y del demérito acumulados por cada una de las almas y adheridos a ellas, y, a la vez, el de los elementos materiales (tierra, etc.). La libertad creadora de Dios debe entenderse como el resultado de las obras realizadas por su creación, teniendo en cuenta, no obstante, las consecuencias que se derivan de las obras de aquellos a quienes Él ha creado. Él obtiene todo lo que quiere. Como un padre para con sus hijos, así también Dios es un padre para las criaturas. Y no es posible imaginarlo más que como un alma particular, ya que, en efecto (como sucede en lo relativo a todas las almas), no es posible señalarle ningún otro atributo, que pueda considerarse su carácter específico, fuera del intelecto. También es definido por las sagradas escrituras como «el que ve, el que conoce, el omnisciente». Si Dios no pudiera ser calificado por medio de los caracteres del intelecto, etc., es decir, de los caracteres propios del alma, ¿quién podría calificarlo entonces, habida cuenta de que Él trasciende la percepción, la inferencia y la autoridad?».

Muchos puntos quedaban dudosos y se prestaban a la fácil retorsión de los oponentes, en especial, de los budistas y de los jainistas. ¿Cómo puede conciliarse la intervención de Dios con una materia existente *ab aeterno,* independiente de Él y que se desarrolla en virtud de su ley interior? ¿Por qué crea Dios, si toda creación implica una deficiencia, el deseo de hacer algo cuya carencia se advierte, y, por tanto, una limitación? No basta con afirmar que Dios crea para mostrar su propia omnipotencia, o precisamente por deporte y en bien de las criaturas. Hubiera podido no crearlas para evitarles ser desgraciadas, y con ello librarse de la tarea de proveer a su salvación. Incluso se puede comprender que Dios regule la maduración del *karma*

y, por este motivo, disponga el desarrollo del mundo basándose en los impulsos que el mismo hombre, actuando libremente y con su propia responsabilidad, se ha buscado; pero, ¿cómo y por qué obra sobre los átomos, si éstos se dan fuera de Él? Si existe un dualismo entre Dios y la materia, independientes entre sí, ¿cómo puede Él actuar sobre esta materia? Surgieron así muchos problemas, que dieron lugar a vivas polémicas. Budistas, jainistas y Mimamsaka se lanzaban al ataque, y los seguidores del Nyaya respondían con igual ardor. Vacaspati y Udayana trataron de establecer, con sutileza escolástica, las pruebas lógicas de la existencia de Dios.

Dios — dice Vacaspati, cuyos argumentos resumo — es un alma particular que carece por completo de toda clase de defectos o deficiencias, y posee, en cambio, todos los atributos de la perfección y todos los poderes. Él es como un padre para las criaturas. Y no es cierto que cuando se admite a Dios como señor se le quite implícitamente todo valor al *karma*. Dios es, en efecto, el sostén, por así decirlo, del *karma*, en cuanto vela para que éste alcance la propia madurez en el momento oportuno. Dios es la causa eficiente de todo y, en cuanto tal, el presupuesto de las otras causas *(samavayin* y *asamavayin)*, la causa material propiamente dicha, la materia, los átomos *(samavayin)* y su combinación en los productos que de ellos derivan *(asamavayin)*, del mismo modo que el algodón es la causa eficiente de la tela, y los hilos y su cohesión son necesariamente el *samavayikarana* y el *asamavayikarana*. No hay necesidad de una demostración particular para afirmar la existencia de Dios, porque cuando se ha demostrado que Él es la causa primera, implícitamente se ha afirmado también su existencia. No se puede dudar de que Él sea la causa eficiente absoluta, porque los otros principios afirmados por algunas escuelas, como el tiempo, la naturaleza *(prakrti)*, el *karma*, los átomos, etc., no son inteligentes. Nosotros observamos, en la misma experiencia ordinaria, que ningún objeto o instrumento ininteligente viene a ser causa de algo, de no ser empleado por un hacedor inteligente; del mismo modo, estos principios postulados por otras escuelas, al no ser inteligentes, podrán ser la causa material, pero no la causa primera, la cual no puede no ser inteligente. Causa primera es

aquella cuya presencia implica la actividad de la causa material y cuya ausencia lleva aparejada la inactividad de dicha causa material. Y no se puede decir que si esta inactividad se manifiesta, sea debido a algunos impedimentos sobreañadidos. Esta opinión, contra la que se dirige el discurso, era la que sostenían los Sankhya, según los cuales, dado que el ser nunca pierde su propio ser, éste siempre permanecería como impedimento, obstruyendo definitivamente la intervención de la causa primera. Tampoco es justo objetar que Dios no puede ser el hacedor, por cuanto ser hacedor implica un movimiento, y en Dios, en cuanto incorpóreo, no puede darse movimiento alguno y, por tanto, ni siquiera acción. No es justo, se dice, porque la acción puede entenderse en el sentido expresado por el verbo, y, en tal caso, el argumento de los negadores de Dios es necio, porque en toda expresión se halla implícito un agente, el sujeto, y una acción, es decir, el verbo: «Dios crea». Si luego se entiende la acción como movimiento, el argumento es inconcluyente, porque pueden existir causas en movimiento y causas inmóviles. Algunas causas crean un nuevo orden de cosas, apenas ha cesado su movimiento, en el sentido de que las cosas que éste ha colocado juntas se combinan hasta el punto de fomar un objeto nuevo. Pero igualmente se dan causas móviles, como sucede cuando un objeto se mezcla con otro y de este modo se pone en estado de reposo y crea en aquél una nueva situación. Los ateos pueden preguntar si Dios, en cuanto hacedor, es determinado por algún estímulo o es autónomo, porque si es determinado, por ejemplo, por el bien o por el mal, por el *karma* en suma, entonces no es el hacedor de aquello con lo que crea; si, por el contrario, es autónomo, el *karma* será ineficaz. Pero la posición Naiyayika no cae ni en uno ni en otro error, porque no propone ni un Creador absolutamente autónomo, ya que Él tiene en cuenta el *karma* de las criaturas, ni una creación absolutamente dependiente del *karma.*

Por otra parte, afirmar que Dios no puede ser creador del instrumento con que crea es contradicho por la misma experiencia, que nos enseña que muchos artesanos — por ejemplo, un alfarero — pueden construir por sí mismos los útiles de que se sirven para hacer, en el ejemplo indicado, las vasijas.

La objeción resulta mucho más débil aún si se tiene en cuenta que la creación no debe entenderse como simultánea, sino como sucesiva. Claro es que se puede oponer a este punto la siguiente objeción: si Dios crea estimulado por el *karma* de las criaturas, no puede explicarse que fuese inducido a la creación al comienzo de las cosas, cuando el *karma* aún no existía. La objeción, sin embargo, pronto queda eliminada cuando se recuerda el postulado común a todos los sistemas: el de que la creación, lo mismo que el *samsara*, el ciclo de la vida, no tiene principio. Y es igualmente vano indagar, como hacen algunos ateos, cuál es el fin de la creación divina, por cuanto esta creación no parte de un fin, que siempre implicaría un deseo de evitar una cosa y de obtener otra, es decir, una limitación y una imperfección. Tampoco se debe, como afirman ciertas escuelas teístas, al juego divino, porque el juego tiende a evitar una insatisfacción o un aburrimiento, dos estados que no es posible admitir en la omnipotencia divina. Y, en fin, ni siquiera se debe al deseo de mostrar la omnipotencia divina, pues esta ostentación nada podría añadir a su gloria.

Pero entonces, ¿por qué crea? Porque este impulso hacia la creación constituye su propia y esencial naturaleza. Ahora bien, se puede objetar que, siendo su naturaleza única y eterna, debería permanecer siempre activo, no ya activo respecto a unas cosas e inactivo para con otras. Sin embargo, esta objeción está fuera de lugar, porque nosotros no decimos que la creación sea siempre simultánea, sino sólo que se debe a un alma inteligente, y el carácter de la inteligencia no es el de estar siempre en actividad, es decir, el de crearlo todo simultáneamente. El ser inteligente sólo dará cumplimiento a las cosas cuyas condiciones causales están maduras, no a las otras; y las condiciones causales de las cosas no se producen todas ellas simultáneamente. En la presencia o en la ausencia de estas concomitancias causales fundamenta Dios su actividad creadora. Por consiguiente, Dios es una sustancia que tiene por cualidad la inteligencia, sin que ello signifique que es un alma entre tantas, porque posee otra propiedad que no tienen las almas humanas: sus pensamientos son eternos, a diferencia de los de las almas corrientes, que son transitorios. Son eternos en cuanto no los suscita ningún

objeto externo, como les sucede a los pensamientos de las otras almas, alumbrados en virtud de un estímulo exterior. El pensamiento de Dios comprende, por tanto, el presente, el pasado y el futuro; es absoluta contemplación, no es inductivo. Por esto está libre de pasiones y sensaciones, y no puede tener deseos. De Él no puede decirse que esté ligado, como las almas que transmigran en el *samsara,* porque en Él no hay sombra de pasión. Ni siquiera es un alma que se pueda decir liberada, porque nunca estuvo ligada al *samsara.*

Udayana, por otro lado, dedica uno de los cinco capítulos de su *Kusumanjali* a demostrar que Dios existe porque falta una prueba lógica de su no existencia.

Las escuelas devocionales

Mientras en estas escuelas se afirmaba por inferencia la existencia de Dios con las armas de la lógica y de la dialéctica, otras corrientes partían de la advertida presencia de Dios, de la innegable concreción de la experiencia religiosa, de ese dato indemostrable pero no menos cierto que es la fe, o bien, como el Vedanta, se remitían a la revelación.

Invocando la autoridad de algunos textos upanishadis, como la *Katha* y la *Mundaka,* concebían a Dios como amorosa guía del hombre, solicitado por la devoción de los propios fieles. Así surgieron las escuelas de los Bhagavata o Bhakta, que tendrían un gran éxito y conocerían un amplio desarrollo. Querer establecer el origen de estas escuelas es afanarse en vano. Sólo podemos indicar ciertas referencias literarias que demuestran (con la indeterminación cronológica tan frecuente en la India) que, en cierto momento, corrientes religiosas populares trataron de revestirse de justificaciones teóricas. Naturalmente, es de rigor la referencia a la *Bhagavadgita,* uno de los más nobles monumentos del pensamiento y de la religión de la India, y al mismo tiempo una de las más destacadas obras poéticas de Oriente: el panteísmo upanishadi se concreta en un Dios preciso, Krsna-Vasudeva, que incluye en sí los atributos del Brahman, pero que se encarna en forma humana para defender aquel *dhar-*

ma, o aquella justicia sin la que el universo degenera en confusión y caos. Claro está que la posición panteísta y la teísta aún no son claramente distintas, pues la relación entre el Dios personal y el alma universal no está determinada, como tampoco la existente entre el principio supremo y el alma individual.

Unas veces Él es el *atman* limitado por los modos de la *prakrti,* que de Él emana y en la que Él echa la semilla de la creación, y en otras ocasiones está presente, indiviso, en todos.

«XIII, 16: Él es indiviso, y, sin embargo, parece que se halla repartido entre las criaturas: debe reconocerse como Aquél que sostiene a las criaturas, que las devora y después (de nuevo) las emana.

»Ora diferenciado en muchos, ora absolutamente diferente de ellos.»

«IX, 4-5: Yo penetro este universo con mi forma inmanifiesta. Todas las criaturas moran en mí, pero yo no moro en ellas. Sin embargo, todos los seres no moran en mí. Grande es mi divino poder. Mi *atman,* que es el origen de todo, sostiene a las criaturas, pero, sin embargo, no mora en ellas.»

A pesar de estas fluctuaciones e indecisiones del pensamiento, domina la personalidad del dios amigo y compañero del hombre.

«XI, 44: Tú debes, oh Dios, compadecerme, como un padre a su hijo, como un amigo al amigo, como un amante a la amada.»

A este dios le rinde homenaje el devoto.

«IX, 30: Hasta el hombre de inicua conducta, si me venera y no dirige a otro su culto, debe ser reconocido como persona buena, porque ha seguido un justo consejo.»

«34: Quien en mí se refugia, oh Partha, aunque haya nacido de humilde matriz, aunque sea mujer, Vaisya (hombre de la casta de los mercaderes, no brahamán) o hasta intocable *(sudra),* obtiene el supremo destino.»

Sin gracia divina, el hombre se encontraría solo y sin auxilio, náufrago en el mar de la existencia.

«XVII, 56: Aun realizando siempre toda clase de acciones, al refugiarse en mí, por causa de mi gracia, obtiene la condición eterna e indefectible.

»58: Fijando tu pensamiento en mí, superarás por mi gracia

todas las dificultades; pero si por soberbia no me escucharas, serías destinado a perecer.»

Cuando tiene lugar la liberación, el alma que a Él vuelve consigue una naturaleza idéntica a la Suya (*sadharmya* XIV, 2). No una anulación en Él, sino una unión con Él espera al devoto.

«VI, 28: De este modo, disciplinándose siempre a sí mismo, el que se disciplina (el yogui), limpio de toda mancha, fácilmente experimenta el contacto con el brahman, la felicidad suprema.»

En tiempos no muy precisos el Krsna Vasudeva de la *Bhagavadgita* se identifica con Krsna, el dios pastoral, que se impone con relación a aquél. Entonces, las relaciones del hombre con Él se hacen más intensas, y la teoría de la gracia penetra más a fondo la religión.

El culto de Narayana, al que está dedicada una sección entera del *Mahabharata,* desemboca también en estas corrientes, que hacen de Vasudeva, Krsna y Narayana otras tantas manifestaciones del dios supremo, Visnú. Nace entonces una literatura vastísima, llamada de las *Samhita,* en la que se exponen los principios teológicos y las sutilezas del culto. Así, poco a poco se configuran las escuelas teístas, que, en su totalidad, convergen en la adoración de este dios supremo, razón primera del mundo y única causa de nuestra salvación. El mundo no es irreal, es emanado de Dios: el Sankhya proporciona a estas escuelas, y también a otras, su estructura dogmática.

Del supremo principio imaginado como conciencia absoluta y pura deriva el mundo de las cosas y de las criaturas por desarrollo voluntario y progresivo. Todo sucede y deviene por Su voluntad y todo se realiza en Él. Sin embargo, a medida que el proceso evolutivo se efectúa, más limitadas y circunscritas se hacen sus potencias y su luminosidad. Por lo tanto, a su actuación le corresponde también una ofuscación de sí mismo. Esta actuación tiene lugar, según algunos, por obra de su potencia interior *(sakti),* configurada mitológicamente como Laksmi, asociada a Visnú: no es una energía distinta de Él, sino un aspecto suyo indisoluble, el aspecto activo. Aunque la individualidad de Laksmi no siempre se anula en Él, el dualismo se evita en el momento en que se afirma que todo cuanto ella realiza es efecto de la voluntad de Dios, de la que ella es intérprete,

y no sólo intérprete, sino también quien actúa y realiza aquella voluntad. Laksmi traduce en realidades las ideas-arquetipo contenidas en Dios; alguna vez la función de creador es confiada a Brahma, con objeto de dejar a Dios por entero en su impasibilidad. De todos modos, a pesar de las diversas opiniones, todo lo que es, es consustancial a Dios, aunque su luz se debilite y en alguna ocasión se apague por completo y se ciegue en las cosas y en las criaturas. «Como la luz y el calor son más acentuados o más débiles según la distancia, así la energía de Brahma es más o menos manifiesta en las cosas según que éstas se hallen más cerca o más lejos de Él.» (*Visnu-Pur.* I, 22, pág. 110).

Este proceso de emanación se realiza a través de un mecanismo complicado de *vyuha,* manifestaciones particulares que señalan los diversos momentos de la actuación de Dios en las cosas. Como sucede en las escuelas gnósticas, estos sucesivos estadios de la epifanía divina se designan con nombres e imágenes de dioses particulares, y de este modo surge una mitografía complicada que expresa con los símbolos divinos el intrincamiento de las fuerzas y de los momentos a través de los cuales el Uno se hace múltiple. La teología se traduce en las imágenes visibles de una mitología viviente. Este Dios que se refracta en las cosas también está dentro de nosotros, misteriosamente presente, y nosotros somos en Él. A pesar de esto, tanto las *Samhita* como el *Pancaratra* se mantienen en una posición ambigua, pues fluctúan entre la concepción monista *(advaita)* de la identidad absoluta del hombre con Dios y la de la relativa diversidad del alma humana. Remitiéndose una vez más a los *Upanishads,* admiten que Dios desciende hasta el fango del corazón para regir al hombre desde su interior, donde, inmune e incontaminado por el pecado y por las acciones humanas, Él es el espectador.

El retorno a la primigenia pureza se efectúa retrocediendo, refluyendo hacia la luz inmaculada. Con el fin de que esto sea posible para las criaturas ciegas y sumidas en el pecado, Dios se encarna *(avatara)* bajo un determinado aspecto, con objeto, no sólo de restablecer el principio moral en el mundo, sino también para la redención del hombre, haciéndose así, de tiempo en tiempo, revelador de una doctrina de salvación. Estas mani-

festaciones son encarnaciones parciales de su esencia. De este modo se le abre al hombre el camino con facilidad, camino que ya no es el del conocimiento, sino el del amor y la gracia. Sólo la devoción conduce a la salvación, todo lo demás no sirve. Por otra parte, Dios, interviniendo con la gracia, cancela el pecado. Sin la intervención, divina, el hombre no tendría salvación alguna ni ninguna posibilidad de redimirse.

«La persona sobre la que Narayana dirige su mirada, se despierta; nadie, oh rey, puede despertarse por propia voluntad» (*Narayaniya* 349 - 75 y 76). Se da una permuta, ya que la gracia divina lanza rayos de luz en la tiniebla de la vida, pero, por otra parte, es preciso que el devoto siga el camino que así se le ha señalado. Gracia y devoción forman una sola cosa, y representan el único medio que tiene el hombre para alcanzar la salvación. La posición es resumida por *Bhagavata Pur.* — IX, 4, 63-68 —, en donde el mismo Dios habla así: «Yo no amo tanto mi alma ni mi Laksmi como amo a quienes me son devotos y a los buenos, a aquellos para los que soy la salvación. ¿Cómo podré abandonar a aquellos que renunciando a todo, mujer, casa, hijos, padres, amigos y riquezas, sólo me son devotos a mí? Los virtuosos, cuyos corazones están ligados a mí y son indiferentes a las pasiones, me han vencido, como una buena mujer al buen marido... Los buenos son mi corazón, y yo soy el corazón de los virtuosos. Los virtuosos no conocen nada fuera de mí, yo no conozco a nadie fuera de ellos». O bien (*Visnu-Pur.* VI, 5, 82-86): «Él habita en todas las criaturas, y todas las criaturas habitan en Él, y, por esto, el Señor, Vasudeva, es el creador y el que rige el universo. Aunque sea idéntico a todas las criaturas, Él se halla, sin embargo, despegado de la naturaleza material, de sus productos, de sus propiedades e imperfecciones. A Él no le afectan las ofuscaciones de la *prakrti*, porque es el alma universal: Él llena por entero todo el espacio del universo. Todas las buenas cualidades forman su esencia, y todas las cosas creadas poseen una pequeña parte de su individualidad. Adopta varios aspectos y, benéfico, gobierna todo el universo, que es su obra. Gloria, potencia, dominio, sabiduría, energía, poder y otros atributos se reúnen en Él. Supremo entre los supremos, está libre de toda imperfección. Señor de lo finito

y de lo infinito. Dios en los individuos y en el Todo, visible e invisible, omnipotente, omnipresente, omnisciente, es el Dios Supremo».

En el terreno de estas bases doctrinales que culminan en la devoción y en la gracia, crecen y prosperan las escuelas devocionales que tuvieron sus primeros seguidores en la India meridional, y que luego, con la secta de Caitanya, se extendieron por Bengala. Estos juglares de Dios se llamaron en la India meridional Alvar. En el fuego de la fe que los abrasaba encontraron el ardor y la inspiración que los transformaba en grandes poetas, y lo sorprendente del caso era que, con frecuencia, anteriormente habían sido hombres por completo ignorantes de las letras. La gracia de Dios no tiene límites, todo lo trasciende y lo modifica, anula la ley del *karma,* está por encima de todo prejuicio de casta. Muchos de estos Alvar eran intocables, mientras que otros fueron iluminados de improviso por la luz divina que de repente, de pecadores endurecidos que eran, los transformó en almas piadosas, ocupadas en cantar alabanzas a Dios, en admirar conmovidas sus imágenes, en servir sus templos, en hacerse sus esclavos para poderlo adorar. Consideran a Dios como hijo, madre esposa y marido propios, y una oleada de emoción se vierte en sus cantos. De estas sectas, en las que el sentimiento domina sobre la razón y la fe sobre la teología, surge, sin embargo, Yamunacarya, quien, oponiéndose al monismo sankariano, afirmaría la distinción entre Dios y el alma, y dejaría como legado su pensamiento a aquel gran intérprete del teísmo hindú que fue Ramanuja.

RAMANUJA

Siguiendo las huellas de la *Bhagavadgita* y de Yamunacarya, ciertamente puede considerarse a Ramanuja como el más grande teórico del teísmo hindú. Al comentar teísticamente los *Brahmasutra* en su *Sribhasya,* no sólo estableció sólidas bases lógicas para su propia interpretación, que se apartaba del monismo sankariano, sino que, además, fue el iniciador de una rica escuela

en la que florecieron numerosos maestros de la profundidad de un Lokacarya y un Venkata y de muchos otros, de los que en un compendio como éste no se puede discurrir.

De él se separaron algunas veces sus seguidores, quienes completaron y aclararon puntos que Ramanuja no había profundizado, y aportaron incluso alguna contribución original. No obstante, aquí es conveniente tratar de la escuela en sus concepciones generales, sin detenernos en particularidades. Así pues, también Ramanuja, como había hecho Sankara, parte de las escrituras upanishadis, pero, aun reconociendo en ellas la revelación de Dios, las interpreta de un modo distinto al de las escuelas advaitas. La identidad postulada por Sankara entre el alma individual *(jiva)* y el Brahman es inadmisible. No es que Dios, el mundo y las almas sean tres naturalezas absolutamente distintas, sino que más bien Dios es la esencia de todo, pero cuando los *Upanishads,* proclaman como supremo principio *Tat tvam asi,* «esto eres Tú», ello no quiere decir que afirmen una identidad absoluta, ya que la identidad absoluta es incalificable, y aquí tenemos un juicio, es decir, una síntesis, una mediación entre Dios y el mundo. Entre Dios, las cosas y las almas no existe diversidad de naturaleza. Dios es el cuerpo de todo, y entre Él y el mundo no existe una relación de inherencia *(samavaya),* que tiene lugar entre cosas extrañas entre sí, sino una relación interna de inseparabilidad *(aprthak siddha).* Es la relación que se da entre el cuerpo y el alma *(sarira* y *saririm),* o sea, la de la coordinación *(samanyadhikarana),* es decir, de modos distintos inherentes en un mismo objeto. Hay, pues, diferenciación, pero no separación. Lo mismo que hay diferenciación, pero no separación, entre una flor y su color. Esta indisolubilidad y unidad del mundo de las almas y de Dios, a pesar de la necesaria diferenciación, reside en el Brahman de los *Upanishads:* Dios es la sustancia, y todas las cosas no son sino sus formas *(prakara).* Por consiguiente, también la teoría de Ramanuja puede definirse, como el Sankhya, diciendo que es un *parinamavada,* contrapuesto al *vivartavada* sankariano, pero, en esta mutación, Dios, Brahma, el sujeto, no cambia nunca: sólo cambian sus modos atributivos.

Según Ramanuja, Dios se manifiesta en nosotros en la luz

de la intuición interior, a la que las escrituras reconocen fundamento y garantía. La razón, por sí sola, no puede conducirnos a Él. Todo lo más puede demostrar la validez lógica de las escrituras, pero no otra cosa, por lo que ningún argumento racional podrá demostrar nunca la existencia de Dios, y darnos su certeza. Por lo tanto, Ramanuja se separa de algunos de sus predecesores o maestros, por ejemplo, de Yamunacarya, que había dicho que la existencia de Dios es probada por razonamiento inferencial: el mundo es un efecto, y sabemos que todo efecto debe tener un hacedor inteligente. En otras palabras, Yamunacarya se mantenía en un puro esquema lógico, mientras que Ramanuja sostiene que la prueba lógica de Dios no es suficiente. Con la lógica se puede demostrar todo, tanto la existencia como la no existencia de Dios. Por consiguiente, nunca se llegará a una conclusión cierta.

Claro está que esta posición guarda una perfecta oposición respecto a la de Vacaspati, quien, como hemos visto, se basa en la pura lógica para demostrar la existencia de Dios. Para Ramanuja, en cambio, el único criterio es el de las escrituras *(Sribhasya,* com. al tercer *sutra)*.

Así pues, la prueba de la existencia de Dios se basa en la autoridad de las escrituras y en la revelación. Ahora bien, dicha revelación no ha tenido lugar de una vez para siempre, no ha brillado tan sólo en la mente de los antiguos videntes, sino que se repite continuamente. Dios siempre puede inundar con su luz el alma del hombre. De poco sirven la lectura de los textos y el conocimiento racional que de Él podemos tener, porque no valen para procurarnos la visión de Dios. Su fin es otro: deben ser meditados y vividos una y otra vez en su significación esencial, hasta el punto de suscitar en nosotros una visión interior de Dios llamada *dhyana* o *upasana,* una visión directa e inmediata *(pratyaksa)*, clara y precisa, cuya claridad y precisión se irán más bien agigantando con el cotidiano ejercicio (*Sribhasya,* 4, 26, pág. 699). De este modo, dicha visión interior se transforma en *bhakti,* en el estado de devoto recogimiento en el que nos nutrimos de la experiencia de Dios, y que Dios, por otra parte, inunda con su gracia (I, I, I, p).

Pero, ¿cuál es la relación que tiene lugar entre Dios y el

mundo? ¿Es distinta o idéntica al mundo? Y, si es este mundo, ¿cómo podrá no contaminarse de su impureza? Bhaskara ya había dicho que Isvara, en su omnipotencia y perfección, por obra de las potencias, *sakti,* inherentes en Él, se realiza en la multiplicidad del mundo, se manifiesta como gozador y gozado. Todas las apariencias, aspectos y limitaciones del universo son manifestaciones suyas: en virtud de su energía, se circunscribe como alma individual, que luego, después de la acción de la experiencia y de conseguida la iluminación, se salva, es decir, retorna a su pura esencia. De aquí que, además de la diversidad aparente de las varias entidades, exista una unidad, o, mejor dicho, una identidad fundamental, que se realiza en la diferencia: es Isvara, Dios, quien, en virtud de su propio poder, se despliega en lo finito, sin ser, sin embargo, afectado por éste (teoría denominada del *bheda-abheda,* identidad en la diferencia).

También algunos pensadores saivitas habían afirmado que Dios se transforma en el mundo, y difícilmente podían sustraerse a la consecuencia implícita de que esta transformación llevaba aparejada una contaminación, a menos que no se afirmara que una parte de Dios permanecía trascendente e inmune a toda impureza, mientras que la otra actuaba, si bien con ello se caía en un absurdo desdoblamiento de la naturaleza de Dios. Ahora bien, según Ramanuja, el mundo es el cuerpo de Dios, y se halla constituido por la *prakrti* en su forma más sutil. Modificándose y transformándose por voluntad de Dios, la *prakrti* crea el mundo, constituye su materia; pero, en su esencia, Dios permanece puro e incontaminado, trasciende el juego de las modificaciones y del devenir. Ya que la *prakrti* es creada por Él, Dios no se reduce a la condición de causa instrumental del universo, como sostienen, por ejemplo, los Naiyayika, sino que, además, es causa material. El mundo es consustancial a Él, su cuerpo penetra todo el universo, porque el universo es obra, de la *prakrti,* creación de ella. Pero no se puede hablar, como se ha visto, de identidad entre las diversas entidades. La unidad reside en el todo que es Brahman, Isvara. Así se llega a la objeción, que era de esperar por parte del Vedanta Sankariano, de que Dios o Brahman, llámese como se quiera, se halla privado por naturaleza de cualquier mancha y es, por definición de

las escrituras, suprema beatitud y conocimiento. Siendo así, ¿cómo puede ser idéntico al mundo? La respuesta la da *Sribhasya* (I, 4, 27): «La modificación de que se habla en nuestro sistema no es de tal naturaleza que pueda introducir una modificación en el supremo Brahman; por el contrario, la finalidad que perseguimos (proponiendo la teoría) es la de acrecentar Su infinita majestad. En efecto, nosotros entendemos así estas modificaciones del Brahman. El supremo Brahma es contrario a todo mal. Bondad absoluta, distinto de todas las cosas, Él es (el ser) por sí mismo, cuya voluntad se efectúa, cuyos deseos se realizan, provisto de ilimitada y suprema beatitud. Él es el Yo del universo, el cual, con todas las criaturas vivientes y las cosas no inteligentes, constituye su cuerpo y es el instrumento de Su juego». De este modo queda establecido que la totalidad de las cosas inteligentes y no inteligentes recibe su esencia del Brahman por el mismo hecho de que constituyen el cuerpo del Brahman (*Id.* I, I, I, p. 1.318).

Cuando, en virtud del desarrollo ineluctable de los ciclos, el mundo, que no obstante es el mismo cuerpo de Brahma, se reabsorbe en Él, no queda del universo más que una materia en estado extremadamente sutil, tan sutil que no puede distinguirse del mismo Brahma, y esta materia se identifica con Él. Entonces, Brahma, revestido de este cuerpo ultrasutil, piensa: «yo puedo tener un cuerpo universal, constituido por los seres y por las cosas inteligentes y no inteligentes, lo mismo que en el ciclo precedente». De este modo, se suceden con regularidad los seres y se desenvuelve eternamente la vida.

El cuerpo de Dios, por lo tanto, es de continuo proyectado y reabsorbido. Al estado de evolución y de manifestación le sucede el de involución, cuando Dios detiene el movimiento de la *prakrti* y la reabsorbe en sí, en el estado sutil, cargada, sin embargo, de sus infinitas y nunca exhaustas posibilidades. La reabsorción recibe el nombre técnico de *pralaya*, y Dios, en este estado, existe en una condición de causalidad absoluta *(karana)*, dispuesto a emanar otra vez de sus entrañas el universo, no a causa de ningún deseo, sino por espontáneo y libre pasatiempo. Esta sucesión de creaciones es el despliegue del eterno juego divino. La creación no puede tener por determi-

nante ningún deseo, porque el deseo implicaría limitación, y Dios no puede ser limitado. Se trata de un puro placer, semejante al del artista, el que induce a Dios a multiplicarse en el Todo.

Dios se manifiesta a través de cuatro hipóstasis, a las que, con lenguaje tomado de los mitos de las *Samhita,* los seguidores de Ramanuja llaman Vasudeva, Samkarsana, Pradyumna y Aniruddha. Estas hipóstasis son aspectos o modos de Dios y, por tal razón inseparables de Él. Reciben una denominación particular en cuanto designan una actividad específica de Dios, pero no pueden disociarse de Él. Como Vasudeva, Él es el primero en proyectarse en el mundo fuera del paraíso Vaikuntha en que reside como Supremo Vasudeva; como Samkarsana, Dios, en el principio de la creación, separa las almas de la *prakrti;* como Pradyumna, las induce a seguir el camino del bien; como Aniruddha, crea el mundo exterior y, a la vez, lleva a madurarse la propensión hacia el bien. Claro está que de este modo se efectuó la fusión entre el teísmo que a través de la *Bhagavadgita* y los Alvar tenía tradiciones antiguas y amplia acogida en las masas y los principios teóricos de las escuelas, siendo de notar que éstas proporcionaban a aquel teísmo los fundamentos seguros de las revelaciones upanishadis.

En la creación, Dios no queda aprisionado o contaminado. El mundo es real, deriva de Dios, está tejido de mal y de bien, pero Dios está por encima del mal y del bien, ya que Él es la gran alma pura y perfecta (*Sribhasya* I, I, I, p. 241).

«Sólo Brahma, en sus diferentes modos (de seres inteligentes y de cosas no inteligentes), en el estado sutil y en el estado denso, es, a la vez, causa y efecto. Y por esta razón, el mundo tiene por causa material a Brahma. Brahma, en cuanto tiene un cuerpo hecho de sustancia inteligente y no inteligente, en el estado sutil, es la causa de todo. Aun siendo Brahma la causa material, y precisamente por serlo de todo lo que es compuesto, no por ello ha lugar a confusión alguna entre la esencia de las criaturas y de las cosas inteligentes o no inteligentes, por una parte, y de Brahma por la otra. Aunque la causa material de un pedazo de tela de diversos colores sea el resultado de la combinación de hilos blancos, negros y rojos, sin embargo, cada hilo se halla

unido a la cualidad de ser blanco, etc., y de aquí que, ni siquiera en la condición de efecto, es decir, de tela, exista confusión de colores. Del mismo modo, aunque la causa material del universo sea la combinación de las cosas no inteligentes, de los seres inteligentes y de Dios, tampoco en la condición de efecto hay confusión entre el sujeto que rige, el que disfruta y lo disfrutado. Cierto que los hilos pueden ser separados unos de otros, y que a veces pueden ser unidos a voluntad, por lo que cabe que existan tanto bajo la condición de causa como bajo la de efecto. En cambio, en el caso de Brahma, tanto la materia no inteligente como los seres inteligentes, bajo cualquier condición, constituyen el cuerpo de Dios y, por esto, son reales *(padartha)* en cuanto son sus modos. Un Dios como éste puede ser denominado siempre con cualquier palabra. Sin embargo (a pesar de aquella diversidad), existe una semejanza entre los dos casos, y es que en uno y otro se da diversidad de naturaleza y no confusión. Al ser así, se sigue de ello que el supremo Brahma, aun penetrando en el efecto, no cambia, porque su naturaleza permanece inalterada. Puesto que se encuentra como el yo de las cosas no inteligentes y de los seres inteligentes, en su estado denso, diferenciado por un nombre y por una forma, resulta evidente que ha de considerarse como efecto, y ser efecto significa asumir un nuevo modo de ser inteligente o de materia no inteligente, distinto de una forma a otra.»

Por consiguiente, no puede oponerse la presencia del mal en el mundo a la afirmación de que todo cuanto es participa de la naturaleza divina. Cada alma es artífice, en su libertad, del mal y del bien, y así da origen e incremento al juego del *karma*, si bien éste sería inerte e inoperante si Dios no regulara su curso y no determinara su eficiencia, sin que por esto Él se vea, en modo alguno, alcanzado por el pecado o contaminado por el mal. El mal que existe en el mundo sólo contamina a los seres particulares, en los que se madura la obra del *karma* libremente elegido y acumulado con la cooperación de los modos de la *prakrti*.

«Modificándose así el Yo supremo en las formas del mundo, que se halla constituido por un agregado de cosas no inteligentes y de seres inteligentes, todas las desdichas pertenecen a aque-

lla parte de su cuerpo formada por los seres inteligentes, y todas las modificaciones pertenecen a aquella otra representada por las cosas no inteligentes o materiales. La condición de efecto, en el Dios supremo, consiste en ser el principio rector, entendido como el Yo de la materia y de las almas en su forma densa y desarrollada; pero, por ser precisamente el principio rector y el Yo, el Dios supremo no es alcanzado ni por las imperfecciones ni por las modificaciones que en él tienen lugar» *(Sribhasya* I, 4, 27).

No produce interferencia alguna sobre la conducta humana. No guía las almas, sino que, a pesar de todo, permite que obren como quieran. En las que están llenas de amor hacia Él suscita pensamientos que favorezcan estas inclinaciones. Según algunos autores, en las almas que le son hostiles infunde deseos de alejarse todavía más de Él. Acude con presteza al lado de quien no desea separarse de Él. La práctica de la vida informada en el bien, el recitar las escrituras y las alabanzas de Dios, la invocación de su nombre y el cumplimiento de los ritos prescritos facilitan la pureza de espíritu que a Él aproxima.

Este Dios no se realiza solamente con el conocimiento, como propone el Vedanta Sankariano, sino que a Él se acerca el hombre con el continuo recuerdo e infinita devoción que es la *bhakti,* una meditación duradera, constante y afectuosa que hacia Él nos mueve. Algunas personas, como los Sudra, por ejemplo, están excluidas del logro explícito de Dios, Debido a que su alma se halla ligada a un cuerpo sutil impuro, fruto de la maduración del *karma* acumulado por ellas en vidas anteriores. No obstante, la devoción que abrasa sus corazones las prepara para vivir nuevas existencias, en las cuales la conquista de Dios será más fácil. Por lo tanto, siempre dentro de los límites que impone la ley del *karma,* las criaturas se acercan progresivamente a Dios. La meditación acerca de Él es preparada, facilitada y alentada con la abstención de todo lo que hace impuros la mente y el cuerpo, con la práctica de las obras prescritas, tales como el sacrificio, la oblación, la caridad, la eliminación de los deseos y la observancia de la virtud. No conviene dejarse vencer por el desconsuelo en las circunstancias adversas, ni por el gozo en los éxitos repentinos, porque la gracia de Dios, siem-

pre activa y presente, no alcanza, sin embargo, a quien no se ha hecho merecedor de ella.

Dios ya no es la pura, despersonificada e indiferente conciencia del Advaita, el remoto *Godhead,* sino una figura viviente y casi humana, cuyos atributos no sólo son el pensamiento y la beatitud, sino, además, la inteligencia *(jnana),* la fuerza *(bala),* la majestad *(aisvarya),* el poder *(virya),* la energía *(sakti)* y la gloria *(tejas).*

Ramanuja, en esta parte, sigue la *Bhagavadgita,* transportando a la sólida armazón lógica de sus razonamientos la religiosa embriaguez de aquella altísima poesía. Dejándose casi arrastrar por las notas melódicas teístas de esta obra, parece que a veces pone en primer plano, como única causa de la salvación, la gracia de Dios. Ahora bien, en su línea general, más bien considera que, además del abandono del alma a la gracia de Dios *(prapatti),* son necesarias, para conseguir la liberación, la voluntad, las obras y la devoción *(bhakti)* del fiel. De esto nace una ambigüedad que no sólo ha dado lugar a disensiones y controversias entre los seguidores de Ramanuja, respecto a la interpretación que conviene dar a su doctrina, sino que, además, ha desembocado en dos escuelas opuestas, denominadas de la «gata» y de la «mona», o bien, Tengalai y Vadagalai. La primera lleva a sus últimas consecuencias la exaltación devota de las escuelas de los Alvar, y sostiene que la gracia es la naturaleza esencial de Dios. La gracia no puede ser solicitada por las obras del fiel, porque, si esto resultara necesario para que fuera eficaz la gracia divina, ésta sería en cierto modo limitada, o, mejor dicho, dependería de una razón extrínseca. Otros se oponen a esta opinión: son los que sostienen que Dios, pese a ser compasivo por esencia y pronto a responder a las invocaciones de los fieles, no ejerce o despliega su gracia mientras no es invitado a ello por las buenas obras de los devotos. La vía principal para solicitar la gracia divina y para acercarse a Él es, como decía, la *prapatti* o dedición completa. La *prapatti,* la caridad, el amor al prójimo, el espíritu de sacrificio y la serenidad frente a la desgracia (que parecen un eco de las perfecciones morales del Budismo) eliminan todos los obstáculos que se interponen entre la gracia divina y las criaturas vivientes, y permiten que

Dios dirija hacia nosotros su mirada misericordiosa. La realización de Dios se efectúa a través de cuatro estadios:

I) estado intelectivo: cuando, a través de la instrucción de un maestro, el fiel reconoce la relación entre su naturaleza y la de Dios *(jnana-dasa)*;

II) electivo: cuando elige a Dios como su único protector y en Él se refugia en completo abandono;

III) obtentivo: cuando Dios es realizado;

IV) experimental: cuando se goza la plena experiencia de la completa beatitud.

El teísmo, justificado así teóricamente por Ramanuja con argumentos lógicos, animado por la exaltación religiosa de los Alvar y corroborado por la autoridad de la *Bhagavadgita,* quedó configurado en un sistema, del que las escuelas Vaisnavitas y Saivitas no hicieron sino precisar mejor sus caracteres: la devoción, la experiencia directa de un Dios personal acabó al fin por imponerse a la teología, y cuando el ardor de Caitanya volcó sobre Krsna la emotividad del alma bengalí, los fieles, más que discutir acerca de Dios y de sus atributos, trataron, sobre todo, de suscitar en su propia alma su vivificante presencia.

Los negadores de Dios

A medida que se iban desarrollando las escuelas teístas, que proclamaban a Dios como creador y rector del mundo, se hacían más vivas las reacciones de las escuelas que concebían el mundo como un proceso de autocreación *ab aeterno* sin la intervención de Aquél. Esta reacción adquirió forma en las refutaciones que al concepto de Dios opusieron las escuelas budistas, las jainistas y la de la Mimamsa.

Más que resumir sus argumentos, creo que resultará útil traducir algunas de las críticas más concisas que, sin embargo, exponen con bastante claridad las opiniones y los argumentos de las diferentes escuelas.

Comenzaré con las objeciones de los jainistas (*Syadvadamanjari,* Estrofa VI):

«Según algunos, existe cierto creador del mundo, y dicho

creador es único, omnipresente, autónomo y eterno: Pero tú, oh Jina (16), no eres el maestro de quienes afirman semejante y obstinada necedad.»

a) Comentario (Tesis del oponente):

«Existe cierta alma particular *(purusa)*, cuya naturaleza es inefable, y que es el autor o el creador de este universo, percibido con la percepción directa y con otro medio cognoscitivo.

»Estos pensadores razonan así (recurriendo al siguiente silogismo): el universo — tierra, montañas, árboles, etc. —, tiene un hacedor inteligente porque es un producto; todo lo que es producido tiene un hacedor inteligente, como, por ejemplo, una jarra; tal es este universo, por lo que también él tiene un autor inteligente. Este autor no puede ser llamado más que Dios, el Señor. En este silogismo, la instancia negativa es el aire, etc. (que no es un producto).

»Esta razón no es una razón irreal, porque todos los filósofos saben que la tierra, los montes, etc., son un producto, en cuanto derivan de la suma de sus causas particulares, o por aglomeración de las partes de que resultan. Tampoco es una razón dudosa o contradictoria, en cuanto no es excluida por ningún ejemplo contrario. Ni siquiera es intempestiva, porque es captada inmediatamente después del sujeto como un atributo no contradicho por ninguno de los medios cognoscitivos: ni por la percepción, ni por la inferencia, ni por la revelación. Por último, tampoco es una razón impugnada, porque no existe una inferencia contraria capaz de expresar un atributo que la contradiga. Por esto, la razón (si no se cae en ningún error, cuya presencia la invalidaría) debe considerarse válida.

»Y no se puede objetar diciendo que el razonamiento es falso por podérsele oponer siempre la inferencia contraria de que "el Señor no es el Creador de la tierra, de los montes, etc., porque no posee un cuerpo, como un alma sumida en el nirvana". En efecto, en este último silogismo, el sujeto, es decir, el Señor, ¿es conocido o no lo es? Ante todo, no puede ser desconocido, porque, en tal caso, se caería en la implicación insostenible de que la razón se referiría a un fundamento no asegu-

(16) Epíteto de Mahavira, fundador del Jainismo.

rado (del que, por lo tanto, nada se puede predicar). Entonces, si es conocido, ¿cómo con el mismo medio de conocimiento con que es conocido no se conoce igualmente su propio cuerpo, creado por Él mismo? Por tanto, ¿cómo es posible decir que es incorpóreo? Por estos motivos se ha de concluir que nuestra razón es irreprensible.

»Y este Dios es único...: es un alma particular, único, sin segundo. Si, en efecto, se admitiera que hay muchos creadores, no sería posible excluir la hipótesis de que fueran de distinta opinión y, por consiguiente, las cosas (que ellos crearan) serían creadas ora de un modo ora de otro, por lo que se caería en un gran desorden.

»Y es omnipresente, porque si se encontrara en un lugar determinado, sería imposible darse cuenta de la creación de las múltiples cosas singulares que están en el universo y se hallan cada una en su lugar, como vemos que sucede en el caso del alfarero. O bien la palabra *sarvaga,* que traducimos por omnipresente u omnipenetrante, se puede entender en el sentido de que Dios lo penetra todo, es decir, que lo conoce todo, de que es omnisciente, porque la raíz *gam* (ir) tiene también el sentido de la raíz *jna* (conocer). Y, en efecto, si Dios no fuera omnisciente, entonces, ignorando el material o las causas adecuadas a la creación de cada una de las cosas, sería imposible la aparición de efectos apropiados.

»También es autónomo, es decir, independiente de otros, porque, según su querer, Él tiene la facultad de hacer que cada criatura experimente su propio placer y su propio dolor.»

Y es que, en efecto:

«Bajo el impulso de Dios, el hombre puede ir al cielo o al infierno. Las otras criaturas no son dueñas de su propio placer y su propio dolor.

»Si Él dependiera de algún otro, por esto mismo no sería el Señor, ya que el ser movido por voluntad ajena contradice su condición de ser el principal creador.

»En fin, Él es eterno, en cuanto que su esencia no conoce decadencia ni principio, siendo por esto absolutamente durable. Si, en efecto, no fuera eterno, al ser producido por otro, sería implícitamente causado, pues llámase causado todo aquello

cuya existencia depende de la actividad de otro. Ahora bien, ¿es eterna o no es eterna esta otra cosa que se imagina como causa de aquello? Si es eterna, ¿qué mal hay en considerarla como el Dios que sostenemos? Si no es eterna, es preciso recurrir también para ella a otro creador, el cual, a su vez, no podría ser más que eterno o ineterno, con lo que no se saldría del *regressus ad infinitum.*»

b) (Respuesta) «Lo afirmado por los adversarios (los teístas, *isvaravadin*), es decir, que la tierra, etc., tienen un hacedor inteligente porque son productos, no es exacto. En efecto, no se aprehende la concomitancia entre el término medio y el término mayor (ser producto-tener un hacedor). Ahora bien, todos los filósofos están de acuerdo en que el *sadhana* (término medio) puede demostrar el *sadhya* (la consecuencia, el término mayor) siempre que en todo caso esté asegurada lógicamente la concomitancia. Habida cuenta de esto, quien crea los mundos, ¿estará provisto de cuerpo o no? Si está provisto de cuerpo, ¿se caracteriza tal vez, como nostros, por un cuerpo visible o, como los Pisaca, etc., por un cuerpo invisible? En el primer caso se da una contradicción con la percepción directa; y como, además, en el caso del nacimiento o de la producción de la hierba, de un árbol, del arco iris, de una nube, etc., sin Él se percibe el producto, esta razón no es definitiva *(anaikantika)*, por ser demasiado general *(sadharana)*; lo mismo (si se dijera) que es cognoscible, etc. (como en el silogismo falso: "el sonido no es eterno porque es cognoscible").

»En la segunda hipótesis, la causa de la invisibilidad de su cuerpo, ¿reside en la excelencia de su naturaleza *(mahatmya)*, o más bien deriva de un defecto de nuestro *karma*?

»El primer caso no tiene mayor autoridad que la que puede tener un juicio de Dios, porque carece de un *pramana* que lo pueda demostrar y porque, de hacerlo, se caería en un círculo vicioso, puesto que, en efecto, demostrada la particular excelencia de su naturaleza, debería admitirse la invisibilidad de su cuerpo, demostrada la cual (se tendría) la demostración de su particular excelencia.

»La segunda suposición ni siquiera puede ser sometida a discusión, porque no hay modo de eliminar la duda: ¿acaso la

invisibilidad de su cuerpo deriva de la *no-esencia,* como (en el caso) del hijo de una mujer estéril, o más bien del hecho de que falta toda certeza, como en el caso de Pisaca, etc. (invisibles) por efecto de nuestra incapacidad derivada del *karma*? Por otra parte (si Dios), se halla privado de cuerpo, entre la comparación y lo comparado no hay relación *(vaisamya)*, porque la vasija, etc., que son productos, tienen visiblemente hacedores provistos de cuerpo, mientras que Él, hallándose privado de cuerpo, ¿cómo puede ser capaz de producir? De otro modo, podría atribuirse la misma capacidad al espacio *(akasa)*. Por esto, en ambas teorías (recíprocamente), caracterizadas (por la afirmación) de que Dios se halla provisto o desprovisto de cuerpo, no se logra demostrar la concomitancia entre el término medio (el ser producido) y el mayor (tener un hacedor inteligente).

»Es más, en tu sistema, esta razón es incluso intempestiva, porque se afirma después de ser contradicho el sujeto *(dharmin)* por la percepción directa, ya que no es percibido ningún hacedor de aquella parte del sujeto (por ejemplo, un árbol, el rayo, la nube, etc.), que aún no ha nacido. Por esto no existe ningún hacedor del mundo.

»En cuanto a sus atributos particulares *(visesa)*, tales como la unidad, etc., introducidos para confirmar su cualidad de hacedor del mundo, valen tanto como describir a un eunuco las perfectas bellezas de nuestra amada. No obstante, para demostrar cómo estos atributos no resisten la crítica (también se debe decir) algo (sobre este punto).

»Comencemos con el examen de la "unidad". No es un (argumento) absoluto (sostener) que la concomitancia de muchos artífices ocupados en la producción de un solo efecto conduzca a la tesis, diferente, de la pluralidad del efecto. En realidad, nosotros percibimos indiscutiblemente como una unidad, tanto un hormiguero como las azoteas o los panales de miel, a pesar de que (respectivamente) representen el resultado del trabajo de varios centenares de hormigas o del esfuerzo de muchos obreros o de la obra de muchas abejas. Tal vez pongas la objeción de que en todos estos casos el hacedor es Dios; pero entonces, ¿por qué tu presunción hacia Siva, pasando por alto a los

tejedores, los alfareros, etc., no imagina que también Él es el hacedor de las telas y las vasijas? (Tú responderás diciendo que:) "La cualidad de hacedor de estos (artesanos) es demostrada por la percepción directa *(pratyaksa)*, y, por tanto, ¿cómo es posible negarla?". Pero entonces, ¿qué daño te han hecho las hormigas, etc., para que niegues a la ligera su cualidad de hacedoras, que consiguen con tanto esfuerzo? Por esto, cuando, por temor a la pluralidad, sostiene que Dios debe ser uno solo, haces como el avaro que, por temor al coste de la vida, abandonó a su esposa y sus hijos y se retiró a la selva. Por este motivo, ni siquiera le cuadra la omnipresencia. En efecto, ésta puede referirse al yo corpóreo o al yo inteligente. En el primer caso, dado que su cuerpo ocuparía el mundo entero, no quedaría lugar alguno en el que poder disponer las otras cosas que se hubieran de crear. En el segundo caso, se daría una demostración de lo probado, puesto que también nosotros admitimos que el alma excelsa penetra el universo con su suprema inteligencia.

»A mayor abundamiento (incluso), el Veda, que vosotros consideráis como un medio cognoscitivo *(pramana)*, se opone, puesto que, en el Veda, la omnipresencia es entendida como propia del cuerpo. "Por doquier ojo, por doquier rostro, por doquier mano, por doquier pie."

»Respecto a lo que decís de que, en caso de que esté presente en un determinado lugar, no es posible una creación regular de las diversas categorías (de seres) que en el universo ocupan diferentes lugares, sin sede fija, se puede enunciar la siguiente pregunta: "Al crear el universo, ¿lo crea realmente como un carpintero, con una actividad corporal, o más bien sólo con la imaginación *(samkalpa)*"? En el primer caso, aun siendo moderada la pérdida de tiempo en la creación de una sola parte de la Tierra (por ejemplo, de un monte), no se llevaría a término (la creación del mundo), ni siquiera en un tiempo muy grande. En el segundo caso (admitiendo), la creación de los productos por medio de la imaginación solamente, no vemos tampoco ningún error en admitir (que Dios) permanezca en un lugar determinado, porque es cosa demostrada que incluso los dioses inferiores, estando en sedes fijas, (pueden) crear este o aquel efecto.

»Además, admitiendo que fuera omnipresente, ello implicaría su presencia incluso en los abismos infernales, impuros y (llenos) de densas tinieblas, lo cual no puede admitirse. Podéis objetar diciendo: "También en vuestro sistema, cuando se dice que con la inteligencia (el hombre perfecto) penetra todo el universo, se llega a la misma conclusión inadmisible, dado que se perciben sabores y goces impuros, e incluso se tiene la experiencia del dolor, participando así de los sufrimientos del infierno". Pero este (razonamiento equivale al proceder de un individuo que), incapaz de oponerse al adversario con argumentos, pretendiera ensuciarle arrojándole polvo.

»En efecto, el conocimiento, sin alcanzar el propio objeto, lo distingue aunque éste permanezca en su propio lugar. Por consiguiente, ¿cómo puede justificarse tu reproche?

»Por lo demás, tampoco tú puedes probar la experiencia del saber de lo impuro sirviéndote de su solo conocimiento, porque, si así fuera, en caso de que se pudiera hallar satisfacción con sólo pensar en coronas, sándalo, mujeres, manjares sabrosos, etc., se llegaría a la conclusión de que son inútiles los esfuerzos por conseguirlos.

»En fin, respecto a lo que antes decíamos de que si se afirmara que Dios todo lo penetra con su conocimiento se tendría una demostración de lo ya demostrado *(siddhasadhana)*, ello se ha de entender sólo en relación a la potencia (de su conocimiento). Precisamente en este sentido dicen algunos: "su inteligencia *(mati)* se extiende a todos los libros"; pero el conocimiento no alcanza su objeto, porque, siendo aquél un atributo del *atman*, no puede salir fuera de éste. Si pudiera salir fuera de él, el *atman* vendría a encontrarse en un estado de no-inteligencia *(acaitanya)* y se transformaría en *ajiva* (materia), porque nunca se ha visto un atributo *(dharma)* aislado y separado de su sujeto *(dharmin)*. Otros tratan de demostrar con ejemplos la siguiente tesis: *"igual que los rayos del sol, a pesar de ser* cualidades *(guna)*, saliendo fuera del sol iluminan la Tierra, así también el conocimiento, saliendo fuera del *atman*, distingue los objetos *(prameya)"*. A esto nosotros respondemos: no está demostrado que los rayos sean cualidades; más bien son sustancias *(dravya)*, por el hecho de que resultan de sustancias ma-

teriales *(pudgala)* compuestas del elemento fuego *(tejas)*. Su cualidad, consistente en la luminosidad, no existe separada de ellos.

»Pero (replica el adversario) "omnipresente" es interpretado en el sentido de "omnisciente". A esta afirmación nos oponemos diciendo: ¿con qué medio cognoscitivo es conocida su omnisciencia? ¿Con una percepción directa *(pratyaksa)* o con una percepción indirecta *(paroksa)*? Ante todo, no con la percepción directa, porque, como ésta se verifica merced al contacto de los órganos sensoriales con los objetos sensibles, no puede percibir entidades suprasensibles. Tampoco mediante la percepción indirecta, ya que en efecto, ¿será la ilación o la tradición? No la ilación, porque va precedida del recuerdo de la concomitancia entre el término menor *(lingin)* y el medio *(linga)*, y nosotros no vemos ningún término medio que guarde absoluta unión con la omnisciencia de Dios, que representa el objeto que se ha de inferir. Y es que, en efecto, siendo Él absolutamente inaccesible, no se puede percibir el término medio que con Él se halle unido de un modo inseparable.

»Si luego se replica que la variedad del mundo es indemostrable fuera de la omnisciencia de Dios, se incurre en falsedad, pues, en efecto, entre los dos conceptos no se da una relación absoluta y constante *(avinabhava)*. No puede decirse que la variedad del mundo sea indemostrable fuera de la omnisciencia de Dios. En efecto, el mundo es doble por su división en (cosas) inmóviles y (seres) móviles.

»De estas dos especies, la variedad de los seres capaces de movimiento sólo se halla determinada por la maduración *(vipaka)* de las acciones buenas y malas acumuladas por ellos. En cuanto a las cosas inmóviles, las dotadas de inteligencia *(sacetana)* (por ejemplo, la planta) tienen este mismo destino, mientras que la variedad de las desprovistas de inteligencia está demostrado que existe *ab aeterno* como medio capaz de producir un goce en los demás.

»Y ni siquiera la escritura puede tener validez para demostrar a Dios. En efecto, la escritura, ¿es hecha por Él o por otro? Si, en cuanto hecha por Él, demuestra su omnisciencia, quedará malparada su superioridad, ya que no es una muestra de gran-

deza el que celebre por sí mismo sus propias virtudes. Tenemos, además, otro argumento, y es el de que no puede atribuírsele la compilación de los textos sagrados *(sastra)*, porque todo libro resulta de letras que se manifiestan por la función del paladar y de los otros órganos. Ahora bien, tal (función) sólo se da en el cuerpo, por lo que sería necesario afirmar que posee un cuerpo, con todos los inconvenientes antes discutidos y que derivan de tal afirmación.

»Si las escrituras se deben a otro, este otro, ¿es omnisciente o no? Si fuera omnisciente, habría dualidad con relación a Dios, lo cual contradiría Su unidad, anteriormente afirmada, y, además, se caería en un *regressus ad infinitum* en la discusión de los medios cognoscitivos *(pramana)* capaces de demostrar esto. Si, en fin, (este otro), no es omnisciente, ¿qué confianza se podrá tener en sus palabras?

»Más aún. La tradición que tú propugnas vale más bien para demostrar la no omnisciencia de Dios, porque en ella no faltan expresiones de conceptos recíprocamente discordantes.

»En efecto, después de haber dicho: "no matéis a ningún ser viviente", precisamente en la misma escritura se lee: "sacrifica diecisiete animales consagrados a Prajapati". ¿Acaso no son entre sí contradictorias estas frases, lo mismo que otras parecidas? Si, siendo omnisciente, Él dispone (el universo con sus) entes móviles y sus cosas inmóviles, entonces, ¿con qué fin crea los enemigos de los dioses que a su arbitrio perturban el mundo y que luego han de ser contenidos con la fuerza, o bien a nosotros mismos, que lo vituperamos?

»Además, su autonomía, es decir, su independencia, no resiste la crítica. Si Él, en efecto, crea, en absoluta libertad, el universo y tú lo consideras extraordinariamente compasivo, ¿por qué ha forjado este mundo tan lleno de diferencias y en el que unos son felices y otros viven afligidos? ¿Por qué no lo ha creado haciéndolo agradable, en perfecta felicidad? Si se respondiera diciendo que Él ha obrado así movido por las buenas o malas acciones de cada uno de los individuos acumuladas (por ellos) en las vidas anteriores, entonces su autonomía se desvanecería. Si la variedad del universo nace del *karma*, atribuyendo la creación del universo a Siva sólo se obtienen di-

ficultades (lógicas). Por consiguiente, la persona inteligente deberá aceptar nuestra doctrina...

»Además, si Dios crea el mundo teniendo en cuenta el mérito o el demérito de los vivientes, de ello se sigue que no crea lo que tiene en cuenta: el alfarero, en efecto, no hace el palo (del que se sirve para fabricar las vasijas). Así, si Dios es la causa del mundo, en cuanto tiene en cuenta el *karma* de las criaturas, la divinidad residirá en el *karma,* y Dios no será Dios.

»También su eternidad falla cuando es sometida a examen. En efecto, siendo Dios siempre idéntico a sí mismo en su eternidad y en virtud de su intrínseca naturaleza *(svabhava)*, ¿crea el universo o no lo crea? En la primera hipótesis, no podría detenerse nunca en la creación del mundo, porque tal cesación presupone abandono de su naturaleza intrínseca *(svabhava)*. Entonces, al no tener término la función de la creación, no habría creación de ningún producto. En efecto, al vaso no le encaja, en rigor lógico, el apelativo de "vaso" en el período comprendido desde el momento de su iniciación hasta el momento extremo de su completa terminación.

»Por otra parte, si la creación no constituye su intrínseca naturaleza, Dios no podrá crear ciertamente los mundos, porque esta función no guardará relación alguna con su naturaleza intrínseca, como sucede con la atmósfera.

»Además, si se le concibe como eternidad absoluta, no son de su competencia ni la creación ni la destrucción, porque (en uno y otro caso) se admitiría implícitamente que Él no es eterno. En efecto, ¿destruiría los mundos con la misma naturaleza con que los crea, o con otra? Si se dice que con la misma, se incurre en el error lógico de la simultaneidad de la creación y de la destrucción, pues no puede admitirse diversidad en la naturaleza intrínseca (de Dios, que determina a las dos), por la inconsistencia de la creación de productos de naturaleza distinta a partir de una causa de naturaleza única. Si, en cambio, se dice que con una naturaleza diferente, viene a negarse su eternidad, porque el cambio de naturaleza es la característica de la noeternidad (así, a causa del cambio de naturaleza es ineterno el cuerpo terreno que diariamente se renueva con la cooperación de los átomos sutiles del alimento). Vosotros afirmáis que en

Siva coexisten dos naturalezas distintas, la de la creación y la de la destrucción, y decís que es activo en la creación en virtud de la modalidad llamada *rajas,* en la destrucción, en virtud de la otra modalidad, llamada *tamas,* y en la duración *(sthiti)* en virtud del *sattva.* Pero en este orden de cosas se da una variedad de condiciones, quedando la eternidad eliminada, como consecuencia de la diversidad implícita en aquellas condiciones.

»Pero, aun admitiendo que sea eterno, ¿cómo entonces no se dedica eternamente a la creación? Si se responde diciendo que a causa de (su propio) deseo, (puede hacerse) la siguiente crítica: ¿por qué incluso este deseo, que depende tan sólo de su ser, no obra permaneciendo siempre activo? De aquí que caigamos siempre en el mismo error. Admitiendo, pues, que Sambhu posea ocho cualidades divinas, inferibles a causa de la distinta forma de su deseo, de la diversidad de los efectos, ¿cómo puede dejar de negarse (su) eternidad?

»Además, los actos de toda persona inteligente vienen determinados por el egoísmo o por la compasión. Ahora bien, en la creación del mundo, ¿se verá también Dios determinado por el egoísmo o por la compasión? No por cierto por el egoísmo, porque Él ha alcanzado todos sus fines, y tampoco por la compasión, porque compasión es deseo de poner fin a los dolores ajenos, y (esta) compasión, ¿cómo puede desear poner fin a nada, si antes de la creación falta en las almas *(jiva)* el dolor, ya que no han nacido aún el cuerpo, los órganos de los sentidos y los objetos sensibles? Es más, si, *a parte post* de la creación, se admite aquel sentimiento de compasión por haber visto los seres desgraciados, es difícil evitar el círculo vicioso: por la compasión, la creación, y por la creación, la compasión. Por lo tanto, de ningún modo se demuestra su cualidad de creador del mundo.»

Las mismas objeciones son formuladas por el *Sankhya* (SK. 57):

«... Toda acción de una persona consciente se halla condicionada por un fin egoísta *(svartha)* o por una compasión *(karuna)*. Y como ambos (motivos) se hallan excluidos de la creación del mundo, así también ellos excluyen (a su vez) la

precedencia de una acción propia de persona consciente respecto de la creación del mundo.

»Ningún deseo puede tener Dios mientras crea el mundo, pues Él (por intrínseca naturaleza) tiene satisfechos todos sus deseos. Tampoco la compasión puede determinarlo a crear, porque, si antes de la creación se hallan privadas las almas *(jiva)* de todo dolor, por no haber surgido aún los órganos sensoriales, el cuerpo y los objetos sensibles, ¿de qué desearía liberar al alma (esta) compasión?

»Si luego se admite que la compasión (de Dios se determina) en un tiempo sucesivo a la creación, es decir, después de haber visto a los (seres) desgraciados, difícilmente se evitará el círculo vicioso: "por la compasión (se determina) la creación, y por la creación (se origina) la compasión".

»Es más, si obrara movido por la compasión, Dios debería crear seres felices, y no de diferente condición. Si se responde diciendo que la variedad de las criaturas depende de la variedad de las acciones (realizadas por aquéllas), entonces resulta inútil el gobierno de la misma acción por parte de aquel Ser consciente, pues, en efecto, se comprende muy bien el desarrollo (del fruto) del *karma* aunque éste no sea inteligente, incluso sin necesidad del gobierno de Dios. Y del mismo modo se comprende fácilmente que no vuelva a aparecer el dolor cuando no se reproducen el cuerpo, los órganos sensoriales y los objetos sensibles que son los efectos de aquel *karma.*

»Pero el fin de la evolución de la *prakrti* (afirmada por el Sankhya), que se halla privada de inteligencia, no es ni la consecución de su propio interés ni la compasión, por lo que en nuestro sistema no hay ocasión para ninguno de los errores señalados más arriba.»

Sustancialmente idénticas son las críticas formuladas por los budistas (*Tattvasangraha,* 72-7 y sigs.):

«Mas (la existencia de) un ser eterno, único sustrato en su unidad de la Inteligencia omnisciente, no puede demostrarse; en efecto, la concomitancia invariable que se aduce se halla privada del *probandum* (72).

»Vosotros (que afirmáis la existencia de Dios) no sólo deseáis probar que al (mundo le ha) precedido un Ente inteligente,

sino que, además, existe una entidad llamada Dios, y que es eterna, una, sustrato de la inteligencia eterna y omnisciente y causa del universo. Deseáis probar que Él es anterior al mundo. He aquí el objeto de la presente discusión. La existencia de dicha entidad no puede probarse, porque en vuestro razonamiento falta la invariable concomitancia en cuanto se halla privado del *probandum;* [el mundo tiene un hacedor inteligente, como la vasija (ejemplo homólogo) y como el átomo (ejemplo diferente)]; en efecto, en todo ejemplo homólogo ("como la vasija" y otras cosas semejantes) falla la analogía (el alfarero no podría tener los atributos de Dios), por lo que no podrá probarse la concomitancia invariable del *probans* con un *probandum* de esta naturaleza. Y es que, efectivamente, en ningún ejemplo (que pueda aducirse de un producto) se encuentra esta concomitancia entre el *probans* y el carácter del *probandum* tal como es afirmado por vosotros...

»Habéis afirmado (la presencia) de una concomitancia invariable respecto del *probandum,* es decir, que el universo tiene un hacedor inteligente; pero nosotros también la afirmamos claramente respecto de un segundo *probandum* (contrario a aquél) (75).

»Los teístas proponéis una concomitancia invariable solamente respecto del *probandum* que dice que el mundo tiene un hacedor inteligente. Si no fuera así y no se demostrara la concomitancia con esta afirmación general, ¿cómo podríais probar que el mundo tiene por creador a Dios? Por esto, y simplemente a título de argumentación, admitamos con todo, según vuestra opinión, que el mundo tiene un creador inteligente y, por consiguiente, afirmemos claramente que existe una concomitancia invariable entre (vuestro) *probans* y un segundo *probandum* particular (decimos), "segundo", es decir, contrario al que vosotros deseáis probar: tal *probandum* viene dado por el carácter de ser precedido, es decir, producido por conocimientos múltiples y transitorios.

»El siguiente texto explica el modo de afirmar esto con claridad:

»Según nosotros, las cosas eternas no pueden producir ningún efecto, porque la acción, tanto simultánea como sucesiva,

es contraria al concepto de un principio eterno. Si los objetos se producen en sucesión, la misma sucesión debe acontecer en sus nociones (76).

»Dios y otras entidades eternas no pueden producir ningún efecto, porque entre el concepto de eterno y la creación sucesiva o simultánea media contradicción. Por lo tanto, sólo las cosas ineternas pueden producir un efecto. Pero éstas tienen en cada instante una naturaleza diversa, con lo cual queda demostrado, por tanto, que el hacedor inteligente no puede ser ni eterno ni uno.

»Después, respecto a vuestra tesis de que Dios posee una inteligencia única y eterna, es contraria a toda razón lógica, como indica el Autor cuando dice (que "si los objetos", etc.).

»Ahora, el Autor demuestra con argumentos lógicos lo afirmado en la estancia anterior: la inteligencia divina debe desarrollarse siguiendo una sucesión, en cuanto se refiere a entes cognoscibles que se desarrollan de acuerdo con una sucesión, lo mismo que acontece con el conocimiento de Devadatta y de otras personas, cuando se refiere a la llama y a otros objetos (77).

»El conocimiento que tiene por objeto cosas cognoscibles que se desarrolan siguiendo una sucesión, también debe desarrollarse según una sucesión. Esto es lo que ocurre con el conocimiento propio de Devadatta o de otros hombres, cuyo objeto es la llama y otras cosas semejantes, y con el conocimiento de Dios, que también tiene por objeto cosas cognoscibles que se desarrollan en sucesión. Ésta es una razón lógica basada en el principio de identidad. Tal razonamiento lo hemos hecho sólo para demostrar la implicación de aquella tesis y, por lo mismo, no puede decirse, en oposición (a nuestra respuesta), que el *probans* no tiene *locus standi (asrayasiddha)*.

»Si preguntáis por el argumento que se opone a vuestra tesis, responderemos que en el supuesto de que el conocimiento divino autoluminoso fuese producido por un objeto que se manifestara en sucesión, quedaría probada también la sucesión en el conocimiento divino. Si, por el contrario, no fuera producido (por aquel objeto), al no haber contacto (entre el objeto y el conocimiento), Dios no podría conocer aquel objeto, de lo

que se seguiría que si fuera posible un conocimiento válido incluso sin los objetos, vuestra tesis (de la omnisciencia de Dios) caería por tierra. Y, además, se daría la implicación de que respecto a las cosas destruidas o no natas, el conocimiento de Dios no tendría ningún objeto. Éste es el argumento que se contrapone a la tesis de los teístas. Vosotros habéis dicho que los átomos pueden servir como ejemplo desemejante (en la demostración de que el mundo tiene un hacedor inteligente, porque sus partes están ordenadas a propósito), pero el pasaje siguiente viene a demostrar que en el ejemplo por desemejanza no se halla ausente el carácter del *probandum*.

»La vasija y otras cosas semejantes son consideradas por nosotros como un agregado de átomos. Quienes hacen tales objetos (el alfarero, etc.), son artífices de átomos solamente, y, por lo tanto, el carácter que vosotros queréis probar (de que el mundo tiene un autor inteligente) no está ausente de dicho átomo, propuesto por vosotros como un ejemplo por desemejanza (78-79).

»La noción de este compuesto será en seguida ampliamente refutada, aunque ya más arriba ha sido (en parte), rechazada. Sin embargo, como a nuestro parecer no existe un compuesto llamado vasija (porque para los budistas no existe el "todo"), consideramos demostrado que el alfarero y otros artesanos sólo son artífices de átomos. Por lo tanto, el carácter que debe ser probado (es decir, que el mundo ha sido precedido o creado por un hacedor inteligente), no queda excluido del ejemplo por desemejanza — el de los átomos — que vosotros habéis traído a colación. De aquí que el ejemplo por desemejanza aducido por vosotros incurra en el defecto lógico consistente en la presencia en él del carácter del *probandum* (que, en cambio, debería quedar excluido).

»Podéis objetar diciendo lo siguiente: "Si tratáramos de probar un aspecto particular, tendríais razón al oponeros y decir que el ejemplo por semejanza propuesto por nosotros se halla privado del carácter que se quería demostrar. Ahora bien, como sólo queremos probar el hecho general de la precedencia de un hacedor inteligente, entonces, al ser probado este (carácter general), queda asimismo demostrado que Dios es el creador de

los árboles y de los demás objetos. En efecto, el alfarero y otros artesanos no pueden ser sus autores como sucede en relación con la vasija y demás cosas fabricadas, con lo que el carácter general es especificado por un carácter particular. En el caso de los árboles y de otras cosas semejantes, está fuera de lugar pensar que haya otro hacedor distinto de Dios y, por este motivo, por implicación necesaria, incluso sin recurrir a un carácter particular (del hacedor), se demuestra que únicamente Dios es el hacedor de aquellas mismas cosas".

»A esta objeción se responde con el pasaje siguiente:

»Si se desea demostrar el carácter de "ser precedido por un hacedor inteligente", y esto sólo de una manera general, entonces no hay motivo de discusión. En cuanto a la diversidad, sea de la especie que fuere, deriva de las acciones (80).

»Siendo así, vuestro razonamiento incurre en el error de demostrar una cosa ya averiguada. ¿Por qué? En cuanto a la diversidad, es decir, a la variedad del mundo, ésta deriva de las acciones buenas y malas, comunes y no comunes. Por este motivo, los hombres, criaturas inteligentes, autores del *karma* bueno o del malo, son la causa de todo cuanto sucede. Y respecto a este punto (es decir, acerca de la omnipotencia del *karma*), todas las escuelas están de acuerdo...

»Dios no puede ser la causa de las cosas nacidas, porque Él mismo no tiene un nacimiento, siendo así como una flor de loto en el aire. De otro modo, todas las cosas nacerían simultáneamente (87).

»Todo lo que no tiene un nacimiento no puede ser causa de nada, como una flor de loto en el aire (que se aduce como ejemplo de cosas inexistentes), y sabemos que Dios no ha nacido, por lo que vuestro argumento es contrario a la premisa universal *(vyapaka)*. Además, nuestro argumento demuestra la incongruencia de la tesis contraria, razón por la que no puede objetarse contra él diciendo que el *probans* no tiene *locus standi (asrayasiddha)*. Ahora bien, ¿por qué razón dice el Autor que, de otro modo, todas las cosas nacerían simultáneamente? Porque si la causa tuviera una capacidad sin obstrucción alguna (de fuerzas contrarias), como conviene a Dios, todas las cosas deberían nacer al mismo tiempo, es decir, serían simultáneas.

»Este razonamiento lógico da lugar a que sea insuficiente la tesis del oponente; o bien puede entenderse como simple declaración del sentido de lo que se ha dicho. La prueba de la incongruencia en la posición del contrario puede formularse así: cuando una causa es completa, el efecto se sigue de ella por la misma naturaleza de las cosas, tal como sucede con el brote de una planta, que se manifiesta cuando su causa es completa y una vez ha llegado el complejo de los elementos causales a su extremo límite de maduración. Ahora bien, según vosotros, el mundo, que es producido por Dios, tiene una causa completa, y, por este motivo, debería nacer de modo simultáneo.

»Podéis oponeros diciendo que Dios no es la única causa del mundo, sino que lo crea teniendo en consideración otras causas concomitantes, tales como el mérito, el demérito, los átomos, etc., siendo Él solamente la causa eficiente, por lo que, cuando estas otras causas (el mérito, etc.), faltan, la causa no es completa. Ahora bien, este argumento es erróneo. En efecto, si las causas concomitantes prestaran alguna ayuda, entonces Dios dependería de estas causas concomitantes; sin embargo, puesto que es eterno y no puede recibir ninguna superioridad de su dependencia de otros seres, las causas concomitantes de nada pueden servirle. En tal caso, ¿cómo podría depender de semejantes causas concomitantes que no le auxilian en ningún sentido? Es más, todas estas causas concomitantes, por el hecho de apuntar reiteradamente, por su origen, a Dios, deberían confluir de continuo en Él, por lo que la razón aducida por nosotros no es arbitraria. Tampoco es inconcluyente, porque, si lo fuera, de ello se seguiría la ausencia de la condición (antedicha) de que debe darse la plenitud de todas las causas. Si esta plenitud de la causa no se manifestara, todo quedaría perpetuamente sin nacer, por el hecho de faltar asimismo aquella plenitud.

»Uddyotakara (es decir, las escuelas lógicas) objeta diciendo: "Aunque la causa que se llama Dios sea íntegra y eterna y esté presente en todas las cosas, sin embargo, el nacimiento de ellas no es simultáneo, porque Dios obra con la inteligencia. Si el nacimiento de las cosas se debiera a la simple esencia divina, sin ser producido por su inteligencia, entonces la refutación que

hacéis sería aplicable a nuestro razonamiento. Ahora bien, como Él obra con la inteligencia, no puede reprochársenos dicho error, ya que Dios, por su propia voluntad, se dedica a crear los productos que concibe. Por eso nuestra razón no es inconcluyente". Pero este argumento es inexacto: la actividad y la inactividad de las cosas no depende de la presencia o de la ausencia de la voluntad de la causa, como si fuera posible decir que, habida cuenta de la constante proximidad de la causa llamada Dios con su permanente eficiencia, aquella actividad o inactividad se determinan después, respectivamente, por la presencia y el defecto de Su voluntad. En efecto, el ser o no ser de las cosas sigue a la presencia o a la ausencia de la eficiencia inherente en la causa, y de aquí que, aunque un agente quiera hacer algo, al faltarle la eficiencia nada podrá producir, mientras que, en cambio, el fruto deriva de la causa (como en el caso de la semilla) que tiene la eficiencia de crearlo, incluso sin que la causa tenga la voluntad de producirlo. Por lo tanto, si esta causa a la que llamáis Dios posee siempre una eficiencia sin impedimentos de ninguna clase, como le sucede en el mismo momento en que produce un efecto, ¿por qué las cosas han de depender, para existir, de su voluntad, que, por cierto, sería inútil? En efecto, las cosas deberían venir a luz simultáneamente, como cuando Él crea una cosa cualquiera. Por consiguiente, sólo si estas cosas nacieran de forma simultánea podrían mostrar la perfecta causalidad de Dios. Y Dios, que no necesita del auxilio de ninguna otra cosa, no puede depender de nada que le fuerce a tener que depender de su propia voluntad. Además, no puede haber voluntad fuera de la inteligencia, y vosotros afirmáis que la inteligencia de Dios es eternamente idéntica. En tal caso admitiendo que Dios sea un autor inteligente, ¿cómo es que no nacieron simultáneamente las cosas? En efecto, lo mismo que siempre se halla presente la esencia de Dios, así también lo estará su inteligencia. Si a la vista de esta dificultad sostenéis que su inteligencia no es eterna, el error en que caéis es el mismo, porque, coincidiendo la existencia de aquella con la esencia de Dios, siempre debería existir como Dios.»

Como puede verse, la refutación de Dios realizada por jainistas y budistas es esencialmente una refutación de las pruebas

lógicas que habían propuesto los Naiyayika. Dios, dicen unos y otros, no puede ser demostrado con ningún razonamiento inferencial, conclusión en la que se encontraron de acuerdo con el más ferviente teísta, es decir, con Ramanuja.

IV

EL YO

¿QUÉ ES EL YO?

No me ocuparé en este lugar de los orígenes del concepto del *atman* en la India, pues no nos interesa ahora la manera en que surgió y se ha venido configurando, tras haber partido de las primitivas intuiciones mágico-religiosas, que trataron de descubrir la misteriosa presencia en nosotros de una sustancia inmortal. Resumiré más bien las ideas fundamentales que sobre este yo han expresado las distintas escuelas. Discutieron sobre él y trataron de definir su naturaleza y su relación con el mundo sensible, teniendo casi siempre como punto de mira la liberación. Sintieron la necesidad de poner en claro si el yo es idéntico al cuerpo, y, por tanto perecedero, o si es más bien una sustancia eterna e inmortal, así como también quisieron indagar, en este último acso, la forma en que había caído prisionero en los lazos de la naturaleza y del tiempo y la manera de poder salir de ellos, recuperando su pureza esencial. Ante todo, será conveniente recordar que este yo fue concebido de dos modos distintos, los cuales es muy probable que reflejen dos culturas diferentes.

Por una parte, se habla de almas singulares, individuales, infinitas en número, sujetas a una materia que las atrae, las envisca y las arrastra en su movimiento y en sus cambios. En efecto,

anticipando lo que brevemente expondremos en las páginas que siguen, podemos decir de antemano que la filosofía hindú ha distinguido el yo empírico del alma metaempírica, metafísica. El yo empírico representa el complejo psíquico concentrado en órganos como la *buddhi,* el *manas,* el *vijnana* y el *ahamkara,* y en sus representaciones. El budismo no reconoce otro yo aparte de este yo empírico, mientras que las otras direcciones afirman que este yo empírico recibe su provisional y aparente inteligencia de la luz del alma, por lo que se crea en esta naturaleza inmóvil y separada la ilusión de ser ella el agente. Por último, en otros sistemas, se determina en el yo empírico el contacto entre el yo y el no yo, entre el Brahman y el no Brahman.

Para el Vedanta y los Sankhya, los pensamientos, los impulsos y las pasiones son propios del yo empírico, pero el alma está exenta de toda modificación y de aquella ignorancia que crea los fantasmas del devenir cósmico. Para la Mimamsa y el Nyaya, las representaciones son propiedades del alma, aunque destinadas a desaparecer en el estado de liberación, porque no puede haber sucesión de nacimientos y de muertes si no hay almas singulares.

Por otra parte, junto a estas escuelas coexistía la tradición upanishadi, caracterizada por su ansia de descubrir lo uno bajo lo múltiple, y que identifica, por el contrario, el alma individual con el alma universal. De las dos corrientes, parece lógico suponer que la primera es la más antigua, la que justifica plenamente el *samsara,* cuyo concepto no pudo surgir en ambientes que postularan un yo universal, pese a que éstos, en el transcurso del tiempo, tampoco pudieron sustraerse a su encanto.

Por último, se puede establecer con seguridad otro carácter común y una y otra corriente: el de que el alma es considerada como una esencia luminosa, pero inerte, mientras que la psique, responsable de todo movimiento de ideas o de sentimientos, es, por el contrario, perecedera. Sin embargo, la psique, invistiendo o cubriendo al alma con sus propias funciones o representaciones, le atribuye provisionalmente una actividad o cualidades que, de hecho, el alma no posee.

El *atman* ya se destaca como principio vital en los *Brahmana:* «diez son los hálitos vitales en el hombre, de los cuales el

atman es el undécimo y en él se hallan enraizados aquéllos» (S. Br. XI, 2, 1, 2).

¿Qué es este yo? ¿Cuál es la misteriosa esencia de nuestra personalidad? He aquí una pregunta que muy pronto se hicieron sacerdotes y pensadores, pero cuya respuesta permaneció durante mucho tiempo en suspense. Algunos, anticipándose a las escuelas materialistas, identificaban el yo con el cuerpo (*Taittiriya Up.* 2-1, *Ch. Up.* 8, 7, 6), otros, con el *prana,* el hálito vital que penetra el cuerpo, pues este hálito vital es el animador del cuerpo (ya en el A. V. XI 4 es «el señor de todo el mundo, en que el todo reposa»), presente mientras dura la vida, pero destinado a desvanecerse en el punto y hora en que ésta se desvanezca y el cuerpo se deshaga. Como estos hálitos vitales son más de uno (generalmente cinco), también el alma podía imaginarse múltiple, en lo que coinciden muchos pueblos de Asia, de China a Indonesia. *Prana,* en el cuerpo humano, y *vayu* (el viento), en el universo, son los dos símbolos de la vida que late en el cosmos.

Para otros, el *atman* es la síntesis o el receptáculo de las impresiones que, captadas por los sentidos, confluyen en un centro consciente. Representa el complejo psíquico del individuo activo, avivado mientras los sentidos están despiertos y activos, apagado cuando éstos, como acontece en el sueño, descansan o están entorpecidos. Otras escuelas dieron un nuevo paso adelante al distinguir definitivamente el *atman* del cuerpo, ya que definieron a aquélla y éste como dos sustancias distintas y consideraron a la primera como una entidad que vive en el cuerpo pero que puede salir de él, como sucede en el momento de la muerte.

Un pasaje de la *Ch. Up.* 7-12 resume, transfiriéndolas en el mito de un coloquio entre Prajapati e Indra, las dudas y las encontradas opiniones sobre el *atman.*

1. «El *atman,* del que el mal es apartado, que está libre de vejez, de muerte, de dolor, de hambre y de sed, cuyos deseos son reales, cuyas decisiones son reales también: esto es lo que es preciso buscar, esto es lo que se ha de desear conocer. Quien encuentra este *atman* y lo conoce obtiene todos los mundos y todo cuanto desea.» Así habla Prajapati.

2. «Esto llegaron a saber tanto los dioses como los Asura (los demonios). Y dijeron: "Entonces, busquemos este *atman,* mediante cuya búsqueda uno obtiene todos los mundos y todo cuanto desea". Entre los dioses se puso de camino Indra; entre los Asura, Virocana. Sin que se hubieran puesto de acuerdo, llegaron a presencia de Prajapati con la leña en la mano.

3. »Durante treinta y dos años permanecieron cumpliendo el discipulado brahmánico. Prajapati les dijo: "¿Por qué motivo habéis permanecido (como discípulos)?" Ellos respondieron: "Refieren estas palabras tuyas, señor: 'el *atman* del que el mal es apartado... etc., quien encuentra este *atman* y lo conoce obtiene todos los mundos y todo cuanto desea'. Porque lo buscamos es por lo que hemos permanecido".

4. »Prajapati les dijo: "El hombre que se ve en los ojos, ese es el *atman;* ese es el inmortal, el libre de peligro, ese es el brahman".

»"Y el que se advierte en el agua y el que (se ve) en el espejo, ¿quién es, señor?"

»"Es el mismo que se descubre en todos los objetos con que se enfrenta", dijo, y añadió:

8. - 1. »Mirad (cada uno el propio) *atman* en un plato lleno de agua y decidme lo que de (éste) sí propio no reconocéis". Ellos miraron en un plato lleno de agua. Prajapati les preguntó: "¿Qué veis?" Ellos respondieron: "Aquí vemos, señor, total e íntegramente nuestro yo, idéntico hasta en los cabellos, hasta en las uñas".

2. »Prajapati les dijo: "Adornaos bien, poneos hermosas vestiduras, arreglaos y luego mirad en el plato con agua".

»Ellos se adornaron bien, se pusieron hermosas vestiduras, se arreglaron y luego miraron en el plato con agua. Prajapati les preguntó: "¿Qué veis?".

3. »Ellos respondieron: "Señor, lo mismo que nosotros vamos bien adornados, con hermosas vestiduras, arreglados, así también esos dos (reflejos del agua) se hallan, señor, bien adornados, con hermosas vestiduras y arreglados".

»"Éste es el *atman* — dijo él —, éste es el inmortal, el libre de peligros, éste es el *brahman.*"

»Ellos partieron de allí con el corazón sosegado.

4. »Prajapati los siguió con la mirada y dijo: "Se van sin haber comprendido el *atman*, sin haberlo encontrado. Aquellos dioses o Asura que tengan ésta por su doctrina secreta (upanishad), perecerán".

»Virocana, con el corazón sosegado, se fue junto a los Asura. Les comunicó esta doctrina secreta: "Aquí abajo es preciso honrar solamente al *atman* (al propio yo), es necesario servir al *atman*. Honrando aquí abajo solamente al *atman*, sirviendo al *atman*, uno alcanza ambos mundos, este y aquel".

5. »Por eso, incluso hoy día, de uno que no da limosna, que no cree, que no sacrifica, se dice en este mundo: "¡Ay de mí, pertenece a los Asura!", porque esta es la secreta doctrina de los Asura. Ellos adornan el cuerpo del muerto con algún objeto recibido de limosna, con un vestido, un ornamento cualquiera y otras cosas semejantes, pues, en efecto, creen que con esto ganarán el mundo del Más Allá.

9. - 1. »En cambio, Indra, antes de llegar junto a los dioses, vio este peligro: "Precisamente lo mismo que este *(atman)* (el mismo yo reflejado en el agua) está bien adornado si este cuerpo va bien adornado, lleva hermosas vestiduras si éste lleva hermosas vestiduras, va arreglado si éste lo está, así también este *(atman)* se vuelve ciego si este (cuerpo) es ciego, lisiado si éste es lisiado, manco si éste es manco, perece cuando éste perece".

2. »"Nada ventajoso veo aquí."

»Él volvió atrás con la leña en la mano. Prajapati le dijo: "¿Por qué motivo has vuelto, oh espíritu liberal *(maghavant)*, si te habías marchado de aquí con el corazón tranquilo junto a Virocana?".

»Él respondió: "Señor, precisamente lo mismo que este *(atman)* está bien adornado... etc., como en 1 y 2... nada ventajoso...".

3. »Este *(atman)* es precisamente así, oh espíritu liberal — dijo aquél —, pero yo te explicaré más aún este *(atman)*. Permanece (como discípulo) otros treinta y dos años.

»(Indra) permaneció otros treinta y dos años. (Prajapati) le dijo:

10. - 1. »"El que durante el sueño va en derredor sintiéndose

grande, ese es el *atman* — dijo —, ese es el inmortal, el libre de peligros, ese es el *brahman*."

»Él (Indra) se marchó de allí con el corazón tranquilo. Pero antes de llegar junto a los dioses, vio este peligro: "En tal caso, este *(atman)* no es ciego aunque este cuerpo sea ciego, no está lisiado aunque éste lo esté. No padece los defectos de este (cuerpo),

2. no es golpeado por los golpes que el cuerpo recibe, ni lisiado cuando lo es el cuerpo. Sin embargo, parece como si lo golpearan, como si lo despojaran, parece como si captara cosas desagradables, como si incluso llorase. Nada ventajoso veo aquí".

3. »Volvió atrás con la leña en la mano. Prajapati le dijo: "¿Por qué motivo has vuelto, oh espíritu liberal, si te habías marchado con el corazón sosegado?".

»Él respondió: "Este *(atman)*, señor, no es ciego... etc., como en 1".

4. »"No es golpeado... etc., como en 2... nada ventajoso...". "Este *(atman)* es precisamente así, oh espíritu liberal — dijo aquél —, pero yo te lo explicaré aún más. Permanece otros treinta y dos años."

»(Indra) permaneció otros treinta y dos años. (Prajapati) le dijo:

11. - 1. »"Cuando uno así adormecido, totalmente recogido en sí, en perfecta serenidad, no nota sueño, entonces ese uno es el *atman*, ese es el inmortal, el libre de peligros, ese es el *brahman*."

»Él (Indra) se marchó de allí con el corazón sosegado. Pero antes de llegar junto a los dioses, vio este peligro: "Ciertamente, este *(atman)*, no sabe ni puede decir: 'Yo soy éste', ni (conoce) estos seres: se halla inmerso en el anonadamiento.

»"Nada ventajoso veo aquí".

2. »Él volvió atrás con la leña en la mano.

»Prajapati le dijo: "¿Por qué motivo has vuelto, oh espíritu liberal, si te habías marchado con el corazón sosegado?".

»Él respondió: "Señor, ciertamente este *(atman)*, siendo así... etc., como en 1... nada ventajoso...".

3. »"Éste *(atman)* es precisamente así, oh espíritu liberal — dijo aquél —, pero yo te lo explicaré más aún; (mi explica-

ción) no (consistirá) en cosa alguna fuera de este *(atman)*. Permanece aquí otros cinco años."

»Él permaneció por espacio de otros cinco años, con lo que fueron ciento un años.

»Por esto es por lo que dicen: "ciento un años permaneció el espíritu liberal haciendo el discipulado brahmánico junto a Prajapati".

»(Prajapati) dijo:

12. - 1. »"Oh, espíritu liberal, en verdad te digo que este cuerpo es mortal, es mordido por la muerte. Él es la sede de este *(atman)* inmortal e incorpóreo. En verdad que el *(atman)* encarnado es poseído por el placer y por la aflicción. Mientras está unido al cuerpo, no tiene defensa contra el placer y la aflicción, pero cuando está libre del cuerpo, el placer y la aflicción no hacen mella en él.

2. »"Incorpóreo es el viento; la nube, el relámpago y el trueno son incorpóreos. Ahora bien, lo mismo que éstos, surgiendo del espacio de allá arriba y llegando a la luz suprema, aparecen cada uno en su verdadero aspecto,

3. así también, esta perfecta serenidad, surgiendo de este cuerpo y llegando a la luz suprema, aparece en su verdadero aspecto. Ésta es la persona (espíritu) suprema *(uttama purusa)*. Ella, allí, va de un lado para otro, comiendo, bromeando, divirtiéndose con mujeres, con carros o con sus allegados, sin acordarse de este cuerpo, que es su accesorio. Como un animal de tiro es uncido al carro, así este hálito se halla uncido al cuerpo.

4. »"Ahora bien, cuando el ojo mira fijamente al espacio, éste *(atman)* es la persona que alienta en el ojo *caksusa purusa)*, pero el ojo es (solamente el medio) para ver. Quien luego piensa: 'quiero oler esto' es el *atman,* pero la nariz es (solamente el medio) para (percibir) el olor. Quien luego piensa: 'quiero decir esto' es el *atman,* pero la palabra es (solamente el medio) para decir. Quien luego piensa: 'quiero oír esto' es el *atman,* pero el oído es (solamente el medio) para oír.

5. »"Quien luego piensa: 'quiero pensar esto' es el *atman,* y el intelecto *(manas)* es su ojo divino. Con este ojo divino, con el intelecto, él ve los deseos que están en el mundo del *brahman* y goza de ellos.

6. »"Los dioses veneran este *atman,* y por eso poseen todos los mundos y todo cuanto desean. Quien encuentra y conoce este *atman* obtiene todos los mundos y todo cuanto desea."»

Los caracteres fundamentales de este *atman* son: inteligencia *(cit)* y esencia *(sat),* a los que se añadió luego también *ananda,* que suele traducirse por felicidad, y que indica la plenitud de la potencia que no conoce límites ni deseos. El *atman* es coexistencia de estos tres modos, que representan su naturaleza esencial. Se trata de una síntesis en la que sólo por exigencias del discurso distinguimos aquellos tres aspectos.

A estas alturas se plantea el problema de si debemos hablar de un *atman* único o de un número infinito de almas, al modo de las otras escuelas antedichas (Sankhya, Jainismo, etc.). ¿Acaso encierra cada uno de nosotros en su propio cuerpo un *atman,* un *purusa,* una entidad que no se halla sujeta a la descomposición del cuerpo y que le sobrevive? ¿O más bien existe una gran alma que penetra el universo y que de sí misma emana infinitos rayos, siendo cada uno de nosotros uno de estos rayos, todos ellos idénticos y todos ellos distintos? Pues idénticos serían por su mismo y único origen, al igual que ocurre con los rayos solares, que son infinitos y, sin embargo, son emitidos por la misma luz. ¿O somos apariencias sin sustancia, fugaz e inconsistente imagen reflejada en aquel alma universal que se circunscribe, se limita y aparece como lo otro distinto de sí, como lo múltiple, mientras que es el Uno Absoluto? Más aún: ¿acaso el yo no existe y nuestra personalidad se reduce a una serie, o concatenación de estados de conciencia que no tienen ningún sostén permanente? Así pues, el problema es resuelto de distinto modo. *Brahman* y *atman,* que luego acabarán por ser sinónimos, como símbolos verbales del ser supremo, de la conciencia cósmica presente en el Todo y en nosotros mismos, tienen orígenes distintos, pues el del primer concepto se encuentra en la fórmula del sacrificio, en tanto que el origen del segundo se halla en el principio vital que constituye el inaprehensible pero necesario motor de nuestra duración. Brahman-*atman,* como gran alma universal, como razón de todo lo que es, como realidad que todo lo condiciona y que todo lo supera, como punto de llegada de la especulación hindú, ansiosa de encontrar

un principio primero y absoluto más allá del devenir de las apariencias, es el Ser. «*Atman* sólo es la totalidad del mundo» (*Ch. Up.* 7, 25, 2), el neutro «esto» de la célebre sentencia upanishadi «esto eres tú». Lo ensombrece el yo empírico, figura ilusoria, que experimenta dolor y placer. Pero el Todo-Uno no tiene partes, no tiene ni nombre ni forma: nombre y forma son apariencias del devenir, de la individuación, pero esta individuación es lo irreal, porque cuando la luz de lo real, del Brahman-*atman* alborea, la individuación cesa. El alma singular es una limitación ilusoria. El Alma es universal: el supremo Yo es el no yo, la beatitud suprema, la reintegración en el Uno. Es la despersonalización, la desaparición de la limitación del nombre y de la forma. Pero nosotros somos en virtud de aquel Uno-Todo: no somos lo que representamos en apariencia, porque somos «Aquel». Nos hallamos fuera de las categorías lógicas. Incluso el Vedanta sistemático definirá esta relación del Yo y del no Yo, del ser y del devenir, como «inefable» *(anirvacaniya)*. Más bien es una participación: de hecho, el yo no es el yo, sino que participa del Yo, del *atman*-brahman.

Aun a grandes rasgos, éstas son las ideas surgidas en torno al problema del *atman,* problema sobre el cual se concentra la controversia de las escuelas, para las que tenía, como se ha dicho, valor, no sólo teorético, sino, sobre todo, soteriológico. No podemos prepararnos para nuestra liberación si antes no sabemos con certeza lo que somos.

ALMAS INFINITAS

Otras tendencias afirmaron la infinitud de las almas. Esta opinión fue compartida, como decíamos más arriba, por el Sankhya, por el Yoga, por el Jainismo, por la Mimamsa, por las escuelas Nyaya y Vaisesika y acaso también por algunas sectas budistas, es decir, por todas las escuelas que, sea cual fuere la época de su sistematización teórica, reflejaron y continuaron el desarrollo de ideas antiquísimas.

Estas almas individuales recibieron varios nombres: *purusa, jiva, atman, gandharva, pudgala, sattva* y *posa.* Con el cambio

de los nombres cambian también de modo notable las ideas que expresan. Para el Sankhya y el Yoga, los *purusa* son infinitos, son conocimiento incondicionado, pura luminosidad autónoma. No son espaciales: la luz del *purusa,* cayendo sobre la psique *(buddhi),* confiere a ésta su propia luminosidad y capacidad de conocimiento. El yo conoce el objeto externo en virtud de las modificaciones que se determinan en la psique *(buddhi)* sobre la que cae su reflejo.

Este yo es el testigo, el espectador *(saksin),* el que ve *(drasta),* pero es inmune respecto de cualquier modificación, como ocurre con la superficie de un espejo luminoso, sobre la que se suceden las imágenes proyectadas desde fuera sin modificarlo y sin producirle mella. Siendo el sujeto que ve, el alma no puede conocerse a sí misma; tan sólo es cognoscible mediante la inferencia. Sin embargo, según Patanjali, puede manifestarse a los ascetas en un resplandor inmediato *(pratibhajnana),* cuando, eliminadas las pasiones y las tinieblas *(rajas* y *tamas)* por el intelecto *(buddhi),* se refleja en el plano luminoso y sereno *(sattva).* Aun siendo en sí misma inconsciente, la psique *(buddhi),* en virtud del reflejo de la luz del yo, se transforma en instrumento esencial del acto cognoscitivo en cuanto el yo ve reproducidas en la lucidez que él le otorga las imágenes de las cosas y, después, en el caso apuntado de intuición especial, incluso la imagen de sí mismo. De aquí que el yo trascendente como sujeto se reconozca a sí mismo haciéndose objeto o, mejor dicho, modo de la *buddhi* en el estado de *sattva,* en cuanto se refracta en aquél. Ahora bien, este yo trascendente, en cuanto tal, nunca puede llegar a ser objeto de conocimiento (*Tattvavaisaradi* de Vacaspati, III 35, Woods, pág. 264).

Sin embargo, esta posición es invertida por Vijnanabhiksu, para quien el yo trascendente se hace objeto y el yo reflejado en los modos de la psique *(buddhi)* viene a ser el sujeto de su percepción.

Para el Jainismo, las almas, llamadas *jiva,* son también infinitas, sustanciales y eternas, siendo su esencia la inteligencia. Según la dicotomía característica de este sistema, la inteligencia, como sustancia, permanece inalterada, pero sus modos o sucesión de modos se hallan sujetos a una variación continua, por

lo cual puede decirse que el *jiva* es eterno y mudable, según que se consideren su sustancia o sus modos, modos que no son ni idénticos ni distintos de aquella sustancia. El ciclo vital, que es un ciclo kármico, se desarrolla del siguiente modo: la materia, inanimada, es atraída por un impulso innato hacia estas almas, como para sometérselas, por lo que sucede que dichas almas están penetradas de sustancia material en estado sutil; luego, en virtud de este aflujo *(asrava)*, la materia, ligada ya a la misma alma, se transforma en acción, *karma*, creando un cuerpo sutil o kármico que, sin abandonar ya su presa, determina los sucesivos destinos de la misma alma. Naturalmente, se puede objetar que resulta difícil concebir una relación entre la inmaterialidad (el *jiva*) y la materia. Los jainistas responden a esta objeción con un ejemplo: aun la conciencia, que es inmaterial, es ofuscada por cosas materiales, como las bebidas alcohólicas. Es un hecho que los dos planos, el espiritual y el material, no son fácilmente separables en el mundo, ya que van a una, en reciprocidad de acción y reacción, y así desde la eternidad, porque esta atracción entre materia y alma no tiene principio. La materia kármica *(dravya-karman)* cubre *(avarana)* el alma, por lo que se determina en ésta una condición correspondiente, que es el efecto de este ofuscamiento, y que se llama defecto *(dosa)*, correlato espiritual *(bhavya karman)* de aquélla.

Por consiguiente, el conocimiento, según los jainistas, no es un atributo accidental del alma, sino que constituye su esencia y naturaleza, y el aflujo kármico no lo anula, sino que lo ofusca. El *karma*, que es, repitámoslo, materia, y por ello gravoso, se halla impelido a alcanzar la necesaria madurez que lo agote. En tal caso, el alma se halla purgada de aquel *karma* particular, pero no puede sustraerse al contacto con la materia, porque cuando un *karma* singular se apaga, otros se forman de sus cenizas, por lo cual el proceso se desarrolla sin interrupción, hasta tanto que el conocimiento y la práctica de la vida, animada por aquél, no produzcan la eliminación completa de todo el *karma*. Sólo entonces el alma queda para siempre despegada y aislada *(kaivalya)*, y ya no se halla sujeta al influjo de la materia. Interrumpido el contacto con el *manas* y con los sentidos, que al ponerla en relación con el mundo la limitan, el

alma recobra su inteligencia pura, a la que todo se abre y se revela sin mediación alguna. Es decir, recobra su levedad esencial. Desaparecido el peso del *karma,* el alma se eleva a la cima del Universo donde todas las almas liberadas se reúnen, al ápice del mundo, que hasta las escuelas budistas conocen y que se llama el *bhavagra,* el extremo límite del cosmos sujeto a la ley del espacio y del tiempo.

El alma no es propia tan sólo del hombre, sino que, para los jainistas, todas las cosas tienen un alma. Incluso los elementos están animados: cada átomo encierra en sí mismo un alma propia, de la que él es como la envoltura. Se trata de almas elementales, a las cuales corresponde una vida elemental y que se hallan presentes por doquier. El universo entero abunda en ellas y en él pulula su vida. Dichas almas tienen una dimensión que varía según el cuerpo en que están encerradas, y al que se hallan ligadas.

Esta alma es por sí misma luminosa, por lo que es inmediatamente percibida, tanto en la percepción directa como en la percepción de los objetos externos. Su percepción inmediata se tiene en las sensaciones de placer y de dolor, que no sólo nos proporcionan la percepción inmediata de aquella experiencia particular, sino, además, la del yo. Lo mismo sucede en la percepción de los objetos externos, en la que el conocimiento del objeto no se puede disociar de la autoconciencia del yo, como sujeto de ese mismo conocimiento.

El alma según el Nyaya Vaisesika

En el NS., la discusión sobre el alma y sobre los problemas que ésta suscita fue introducida probablemente cuando los manuales erísticos se trasegaron a la gran corriente teosófica de la India, asumiendo también ellos fines soteriológicos. El sistema puso entonces su propia dialéctica al servicio de la demostración de la existencia del alma, la cual, tanto para los NS. como para los VS., es afirmada por inferencia NS. I, I, 10: «Deseo, aversión, esfuerzo, placer, dolor y conocimiento son índices del alma».

El comentario de Vatsyayana puede resumirse así: el alma no es conocida por medio de la percepción directa, al menos según la capacidad común de los hombres, porque, como veremos, pueden darse casos particulares. Esto no quiere decir que la prueba de su existencia se base tan sólo en la tradición, pues puede demostrarse con la inferencia, precisamente como lo dice el *sutra* traducido más arriba. Después de haber tenido, en el pasado, una experiencia de placer y de dolor, seguidamente, cuando encontramos el mismo objeto que provocó en nosotros aquella reacción, tratamos de apoderarnos de él o de evitarlo. Este deseo de poseer una cosa o de evitarla sólo es posible en caso de que exista un sujeto que, siendo siempre el mismo, sea, sin embargo, capaz de percibir diferentes objetos. Tal deseo y tal aversión no podrían explicarse si no existiera ese único sujeto que conoce y reconoce la causa de sus experiencias y si, en cambio, se tuvieran, como pretenden algunas escuelas budistas, unas series de conocimientos separadas y distintas, cada una de ellas con su objeto propio y específico. Lo mismo se puede decir respecto al esfuerzo dirigido a obtener o a evitar las cosas que suscitan en nosotros deseo o aversión, porque semejante esfuerzo no sería posible si en vez de un centro único existiera una serie de conocimientos distintos. Por último, cuando queremos conocer un objeto, primero nos preguntamos por lo que es, y así llegamos a la certeza de lo que es aquella cosa determinada. Ahora bien, este conocer es obra del mismo agente que experimenta el deseo de conocer y que reflexiona sobre aquel objeto, por lo que también el conocimiento es una razón para inducir la existencia de un agente particular que es el alma.

Kanada dice poco más o menos lo mismo:

VS. III, 2, 4, — «La respiración, la inspiración, el abrir y cerrar los ojos, los movimientos del *manas,* las afecciones de los otros sentidos, así como el placer, el dolor, el deseo, la aversión y la volición son los signos de la existencia del alma».

III, I, I — «La experiencia universal de los objetos de los sentidos es señal de que existe un sujeto diferente de los sentidos y de sus objetos».

En fin, resumiendo los más importantes argumentos propues-

tos por los maestros Naiyayika y Vaisesika, desde Vatsyayana a Uddyotakara, desde Prasastapada a Sridhara, la existencia del alma es inferida porque el cuerpo y los objetos de los sentidos son instrumentos, y cada instrumento presupone un agente. Cada uno de los órganos de los sentidos tiene su propia esfera de acción, precisa y fija. Si faltara un centro en el que confluyeran, no podría haber nunca ni la coordinación ni la sucesión de sensaciones que, de hecho, notamos en la experiencia común. Por eso debemos admitir la existencia de un único sujeto, dotado de conocimiento, que reduce aquella pluralidad a coherencia y unicidad. Sin este único agente no podríamos explicar la teleológica organicidad de nuestras voliciones y acciones. Deseo, aversión, dolor, placer, voluntad (lit.: esfuerzo, *yatna*) son cualidades, y las cualidades presuponen un sustrato permanente que, por lo demás, se revela en el uso universal de la palabra Yo: yo gozo, yo sufro, etc.

Todos estos argumentos son inductivos: la demostración del alma se basa en la ilación. Pero una cosa es la demostración o prueba de su existencia y otra es la experiencia. Así, Vatsyayana ya no parecerá ambiguo y contradictorio cuando, después de haber dicho, explicando el *sutra* sobre la percepción directa (I, I, 3), que el alma puede ser demostrada con todos los *pramana,* incluida la percepción directa, afirma en otro lugar (I, I, 10), al dar comienzo al *sutra* sobre el alma, que el alma no puede ser conocida por la percepción. En efecto, el alma también puede ser percibida directamente en virtud de un contacto de aquélla con el *manas,* como acontece en la intuición mística. Es decir, el alma es objeto de aquella percepción particular que se llama percepción mental interna *(manasapratyaksa).*

La contradicción sólo es aparente, porque ambas afirmaciones se refieren a dos planos diferentes. Vatsyayana considera el problema desde un doble punto de vista. Naturalmente, el alma trasciende la experiencia sensitiva común, la de los sentidos externos, pero, sin embargo, puede ser objeto tanto de la percepción inmediata del yo como de la percepción supranormal de los santos. Opinión esta que incluso parece ser compartida por los Vaisesika, aunque ni Kananda ni Prasastapada se mostraran explícitos respecto a este punto.

La ambigüedad de los *Nyayasutra* acerca de la mayor o menor perceptibilidad del yo dejó siempre abierta la discusión, y más aún cuanto que esta perceptibilidad del yo podía referirse al yo en sí o al yo en cuanto unido con el cuerpo. Para Uddyotakara, el *atman* es objeto de percepción, pues es percibido por el *manas*. Respecto del yo, la inferencia no puede conducir a ningún resultado cierto; antes bien, el razonamiento inferencial no se puede aplicar en este caso, puesto que falta la posibilidad de verificar la concomitancia entre medio y mayor, la cual es el fundamento del razonamiento inferencial. Además, la percepción del yo es variada, como variada es la percepción de los objetos. La percepción del yo expresado en la frase «yo soy feliz» difiere de la percepción contenida en la opuesta de «yo soy desgraciado», permaneciendo, sin embargo, inalterado el sujeto (III, pág. 344).

En suma, la existencia del *atman* en nosotros es ciertamente un dato inmediato e intuitivo, contenido en el mismo uso de la palabra «yo», que indica una unidad en el flujo de las sensaciones que hacia nosotros afluyen. Pero — objetan otros — esta prueba lingüística no dice gran cosa, porque ese yo puede muy bien referirse al yo físico, a nuestra persona, o al conjunto de los órganos de percepción. De hecho, la percepción mental del yo se refiere al yo empírico, al yo en cuanto unido con el cuerpo, pero el yo en sí sólo puede ser alcanzado por la inferencia.

Del mismo parecer es Jayanta, según el cual el *atman* no puede ser objeto de percepción directa, sino que es demostrable por medio de la inferencia. Por el contrario, otros Naiyayika permanecieron fieles al punto de vista de Uddyotakara: el alma es directamente percibida como yo, en virtud de su unión con el *manas*. Es percibida, se entiende, sólo en cuanto posee los modos particulares de placer, dolor, etc. que aseguran su presencia (*Siddhantamuktavali*, 62).

Y así quedó este punto como cuestión debatida, admitiendo unos la perceptibilidad del alma como objeto de percepción mental, y permaneciendo otros fieles a la tesis de la inferibilidad del alma, que sólo a los místicos puede revelarse en determinadas circunstancias. La noción «yo soy feliz», como la de «yo soy desgraciado», dicen, no es una percepción del yo, sino de la

cualidad placer o dolor, es decir, de aquellos atributos a través de los cuales precisamente es inferible el yo. Por otra parte, el yo es, por definición, el cognoscente y, en cuanto tal, no puede percibirse a sí mismo. Por consiguiente, el alma explica la continuidad de nuestras sensaciones e impresiones, y, sobre todo, el innato e irrevocable sentimiento del yo. Esta continuidad y aquella intuición no serían posibles si nuestra personalidad se redujera sólo a los sentidos, mientras que se sabe por experiencia que el conocimiento permanece incluso cuando los órganos están inactivos o lesionados. Tampoco el alma puede identificarse con el *manas,* el cual hace de intermediario entre nosotros y el mundo exterior, pero que no puede ser el yo, porque el *manas* es atómico por definición, por lo cual no puede darnos cuenta del conocimiento simultáneo de las cosas, que es propio, por ejemplo, de los ascetas. Por consiguiente, tanto los sentidos como el *manas* son simples instrumentos o medios a través de los cuales el yo conoce y se revela, pero no son el yo. «El alma — dice Visvanatha — rige los sentidos y el cuerpo, porque todo instrumento presupone un agente.» Esta alma que conoce los objetos externos y experimenta alegría y dolor, y que piensa y quiere, es el centro de nuestras experiencias, una sustancia única e indivisible, porque el alma no puede tener partes. No es atómica, porque entonces residiría en una sola parte del cuerpo e ignoraría cuanto sucede en las otras, y tampoco tiene la dimensión del cuerpo, como sostienen, por ejemplo, los jainistas, porque el cuerpo está sujeto a crecimiento y, por lo tanto, también ella estaría sujeta a mutación, lo que resulta inadmisible, siendo el alma, por postulado, una sustancia eterna. El alma es una sustancia, un sustrato al que le es inherente el conocimiento. Es omnipenetrante *(vibhu),* y no se puede objetar que, en tal caso, debería conocer muchas cosas al mismo tiempo o tener noticia de las experiencias de todos los individuos, porque ya se ha dicho que su relación con el mundo exterior se halla condicionada por el *manas,* que es particular y singular en cada individuo. Por esta razón, cada alma se halla en conexión tan sólo con aquel cuerpo particular que le han asignado las acciones precedentes, y el *manas* permanece como su fiel compañero mientras ella no se hace libre.

Las almas son infinitas en número. Su atributo esencial es, por consiguiente, el conocimiento, pero siendo éste, en cuanto conocimiento de algo, un producto, no es eterno, es momentáneo, adventicio en cuanto suscitado por los contactos con el mundo y por la experiencia de la vida. Las otras cualidades que, además del conocimiento, posee el alma, y que sirven, como hemos visto, para justificar su inferencia, son:

a) alegría y dolor: por alegría se entienden las sensaciones agradables experimentadas por el alma mediante el *manas*. Tales sensaciones tienen un contenido propio, y no pueden entenderse como mera cesación del dolor. Por el contrario, son definidas como dolor las experiencias desagradables, percibidas siempre mediante el *manas;*

b) deseo, es decir, intención dirigida a conseguir un objeto o una cosa agradable de obtener;

c) aversión;

d) esfuerzo, que es doble: uno puramente fisiológico, como la respiración durante el sueño, y otro provocado por el deseo o por la aversión;

e) *engrafias* o impresiones grabadas por todo acto cognoscitivo, por el mérito y por el demérito.

En el estado de liberación final, esta inteligencia, puesto que ya no tiene ningún estímulo, se apaga. El alma se encuentra entonces en un estado de eterna beatitud en el que, por haber cesado la diversidad impuesta por la influencia kármica, cada alma se hace idéntica a las demás, aun siendo una entidad en sí. La liberación es concebida como cesación absoluta de dolor, de las causas del dolor y de cuanto esté unido a él, por lo cual dista poco de un estado de indiferente torpor, faltando ya para siempre todo estímulo externo. De hecho, los seguidores de las escuelas devocionales, asustados por esta descolorida liberación prometida por el Nyaya, recusaban su doctrina, afirmando que preferirían renacer como chacales en las selvas del Vrindavana antes que participar en la salvación que el Vaisesika y el Nyaya prometen a quien sigue su doctrina. Pero las escuelas Nyaya no se dieron por vencidas, y replicaron diciendo que es ilógico hablar de una beatitud eterna que nos aguarde en el estado de liberación. ¿Cómo es la experiencia de esta beatitud?

¿Acaso es eterna? En tal caso, también debería ser operante en el estado samsárico, y si ambos, estado samsárico y estado de liberación, fueran eternos, habría concomitancia entre la misma beatitud y las penas que notoriamente nos afligen en la vida. Y no se puede responder que, en el estado samsárico, aquella beatitud no se advierte porque nuestro cuerpo se opone a ello, ya que el cuerpo no puede ser un obstáculo en cuanto que es auxiliar para la experiencia del placer y del dolor.

Si la experiencia de esta beatitud no es eterna, ¿cuál es la causa en virtud de la cual se manifiesta esa beatitud? Desde luego, no por el solo contacto del *manas* y del alma, porque éste sólo puede causar algo en cuanto interviene una causa auxiliar, la cual no puede ser el mérito que deriva del proceso meditativo, porque este mérito es un producto y, como todas las cosas producidas, no dura. En otras palabras, si el mérito causado por el proceso meditativo es la causa del mérito que produce la manifestación de aquella beatitud, dado que es inadmisible la continuidad del efecto tras de la cesación de la causa, se deberá concluir que cuando el mérito cesa, deberá cesar, a su vez, la experiencia de la beatitud. Pero cuando no se da la experiencia de la beatitud, es como si no existiera la misma beatitud. Es decir, si la experiencia de la beatitud falta al cesar el mérito, no se puede experimentar una beatitud eterna, pues, en efecto, no hay nada por lo que se pueda determinar que falta aquella experiencia, dado que la misma beatitud ya no existe, y la experiencia falta aunque la beatitud esté presente.

El yo según la Mimamsa

Para los Mimamsaka, las almas son infinitas, distintas del cuerpo, de los órganos de los sentidos, eternas y omnipenetrantes. Que alma y cuerpo son dos sustancias diferentes se deduce incluso del hecho de que todo producto contiene la cualidad inherente a la propia causa. Ahora bien, los átomos materiales de que está hecho el cuerpo no tienen la inteligencia como cualidad propia, por lo que ésta debe entenderse como extraña al cuerpo y como específica de otra sustancia, unida de algún

modo al cuerpo. Además, el alma es independiente de los sentidos, porque incluso cuando éstos están lesionados o ya no actúan, la percepción del propio yo permanece intacta. Los Mimamsaka sostienen que el yo es objeto de percepción mental y autoconsciente, por lo que la percepción del yo es singular y particular, extraña a los otros individuos, los cuales tienen en su singularidad la percepción de su propio yo.

Sin embargo, los Mimamsaka divergían acerca de este punto. Para Kumarila (o, mejor dicho, para sus seguidores, porque la posición del propio Kumarila es ambigua), el yo es objeto de aquella conciencia del yo que representa el contenido de la percepción mental. Así, la escuela de la Mimamsa se opone a aquellos Naiyayika que consideraban al *atman* como objeto de conocimiento inferencial, o bien a las direcciones vedánticas que hacían de él el objeto de una intuición directa. No obstante, la tesis no es aceptada por Prabhakara, quien afirma que el yo es percibido como el sujeto en todo acto cognoscitivo, y que en el conocimiento del objeto se halla implícita e íntegra la conciencia de sí. El objeto no puede ser conocido sin el cognoscente de algo, lo cual no quiere decir que el conocimiento sea el yo, sino que el yo es el sustrato de la cognición presente en todo acto de conocimiento e inseparable de éste. Sin embargo, si no hay objeto que la estimule, como sucede en el estado de sueño sin ensueño, la conciencia no es activa, no conoce. En este punto particular se advierte la concordancia con Kumarila, pero, para Prabhakara, el objeto y el yo son revelados por el conocimiento, el cual es de suyo luminoso y autoiluminante. En todo acto cognoscitivo, perceptivo, representativo o inferencial, está siempre presente la conciencia del yo, que se apropia aquella experiencia en virtud del mismo conocimiento que establece la relación entre el yo y el objeto. En el conocimiento, el yo es conocido como el sujeto, pero el conocimiento no es conocido por otro acto cognoscitivo, sino en cuanto autoconocimiento.

Si no existiera este yo, como cognoscente y parte esencial del proceso cognoscitivo, que, como se verá en las páginas que siguen, para Prabhakara es una trinidad indisoluble (sujeto, objeto y conocimiento), no se podría distinguir un conocimiento de otro, porque es precisamente el cognoscente el que establece

la diferencia entre uno y otro. Pero esta hipótesis es rechazada por los seguidores de Kumarila, según los cuales, la diversidad de los conocimientos se explica por el mismo hecho de que aparecen en individuos distintos, lo cual no requiere, en modo alguno, que cuando un conocimiento surja deba ir acompañado de la conciencia de que es producido en un alma particular. Esto es algo así como lo que sucede precisamente respecto de cualquier percepción sensitiva, cuando nos ponemos a traducirla en una expresión verbal: efectivamente, entonces no decimos, por ejemplo, que sabemos que ha sido producida por la vista, etc., sino que sólo afirmamos que hemos visto una cosa, y así también, respecto de una cognición, decimos sólo que conocemos, y no que sabemos que esta cognición se ha producido en nosotros. El yo, rebaten los seguidores de Prabhakara, no es autoevidente, desde luego, como lo es el conocimiento, pero no depende, para su manifestación, de nada más que del conocimiento. Es algo así como la leña empleada para quemar, que brilla como fuego que arde, aunque no se manifieste por sí misma. A lo que los Bhatta responderán diciendo que este ejemplo no demuestra nada, porque la parte de leña que arde en el estado de tizones encendidos coincide con el fuego, que por naturaleza es luminoso, mientras que las demás cosas extrañas y circunstantes que no arden, como una vasija, se hacen evidentes y manifiestas en virtud de las partes ígneas que se difunden.

Para Kumarila, el yo es, intrínsecamente, luminosidad, conciencia que, permaneciendo inalterada en su esencia, se modifica en modos infinitos. Los contactos con el cuerpo y los órganos de los sentidos en el largo camino de la vida o en los ciclos de vida provocan diversos estados de placer y de dolor y diferentes conocimientos. Por lo cual, aunque el yo sea conciencia, conoce sólo los objetos que los órganos de los sentidos del cuerpo con el que se halla ligado traen ante su experiencia, por lo que no puede reducirse a una simple sucesión de estados de conciencia, como pretenden los budistas, ni debe considerarse como inmutable e inalterado, a la manera de las escuelas Naiyayika. El yo es eterno, pero está sujeto a adoptar modos infinitos, continuidad que se resume en el yo, que es el autor y el sujeto de toda nuestra obra y de todo nuestro pensamiento, y que sería inad-

misible, dice Kumarila (SV, Atmavada, versos 115 y sigs.), en caso de que se aceptara la teoría budista de la instantaneidad de los estados de conciencia. Si esta teoría fuera válida, no sería posible explicar la memoria, que une la experiencia pasada con la presente, y que se expresa en la frase «conocí esto y ahora también lo conozco»; en efecto, el momento consciente que conoció la idea anterior no conoce la idea presente, dado que ya ha transcurrido. El ser en estos momentos uno solo el cognoscente se expresa en la frase «yo conozco». Ahora bien, si se aceptara la tesis de los budistas, no podría decirse «yo conocí», porque la idea presente no estaba presente en el pasado, por lo que no había podido conocer su objeto en el pasado. Si luego se dijera que el momento presente y el momento pasado son a la vez objeto de la memoria, se diría algo que no es verdad, porque ni la una ni la otra conocieron en el pasado, ni ahora conocen aquel objeto en el presente.

En el estado de liberación, el alma se sustrae al juego de la materia y del *karma*. Esto sucede, no ya a través de una gnosis, como en otros sistemas, o de un conocimiento íntimamente poseído y vivido acerca de la diversidad de las dos sustancias, alma y no alma, sino mediante la detención de la afluencia de los pecados, detención que se determina a causa de la realización del *nitya-karma,* o sacrificios prescritos por los Vedas. Entonces queda también suprimido el impulso hacia nuevas existencias, en cuanto no se celebran los *kamyakarma*, los sacrificios dirigidos a procurar recompensas agradables experimentables en la vida. En este estado de salvación, el alma, incapaz ya de experiencias porque ya no se halla unida al complejo psicofísico, queda eternamente en una condición de conocimiento potencial, privada de cualquier contenido.

El Vedanta

El yo no es demostrable con ningún medio de conocimiento, sino que es afirmado por la revelación como inmodificable, como falto de cualidad. Es el ente *(sat)*, no la causa del conocimiento. sino idéntico al mismo conocimiento e incognoscible. Penetra

con su luz, de un modo indiferente e igual, cada una de las representaciones individuales, pero en sí, como en el estado de sueño profundo, carece de toda representación del yo o de los objetos. Es inmune a todo contacto con la existencia empírica, ya que este contacto es sólo ilusorio, y se desvanece cuando se desvanece la ilusión y se realiza la liberación. El yo, conocimiento puro, iluminando la psique, determina en ésta el sentimiento del yo como contrapuesto a un no yo. Lo que aparece como alma individual es la misma conciencia absoluta en cuanto reflejada como el sol en el agua o limitada como el espacio encerrado en una cántara. Dicha conciencia, presente siempre o en cualquier parte que sea, es el presupuesto de la unidad de todo conocimiento, pero, como suele decirse, no es objeto de conocimiento; tal puede ser, en cambio, el Jiva, el yo empírico, en cuanto es limitado por la asociación con el sentimiento del yo *(ahamkara)*, en virtud de la cual cree experimentar placer y dolor, y por los órganos de los sentidos que le proporcionan las múltiples y mudables experiencias del mundo.

A pesar de divergencias particulares entre ciertos maestros del Vedanta, esta, es en líneas generales, su posición: el yo empírico es una limitación del Yo causada por la libertad mágica o por la nesciencia, y sólo en virtud de la influencia de esta fuerza, aparece como limitado, aunque sea ilimitado, como activo aunque sea inactivo, como múltiple aunque sea uno; es perceptible y objeto de la autoconciencia (*Bhamati* I, I, 4 pág. 134).

Existe naturalmente una diferencia entre el alma como Dios (Isvara) y el alma empírica, aunque ambas sean debidas a limitación de la *maya* impuesta a la misma conciencia luminosa y absoluta.

Como limitación, ambas son apariencias que la *maya* suscita en el uno indiscriminado. Sin embargo, mientras Dios-Isvara está asociado con la *maya,* pero de tal modo que ésta se halla bajo el control de aquél, el yo empírico se encuentra bajo el dominio de la *maya.* Algunos escritores, para hacer evidente el concepto, comparan a Dios-Isvara con la araña que se mueve en su misma tela, y al yo empírico con la *maya* que en aquélla se envisca.

Además, la *maya* envuelve a Isvara (a Dios) con el primero

de los tres aspectos de la *prakrti,* es decir, con el *sattva,* el aspecto luminoso, pero las almas individuales, los Jiva, se hallan sujetas, sobre todo, a los otros dos, es decir, el *rajas* y el *tamas.*

Esta asociación del Yo con las fuerzas que lo limitan tiene — preciso es recordarlo — un carácter ilusorio, pues no puede decirse que esta asociación sea real, es decir, lo que, según las escuelas Naiyayika, se llamaría un contacto.

Naturalmente, en el Vedanta, las cosas se contemplan desde una doble perspectiva, lo mismo que sucedía en el Mahayana: desde el punto de vista del absoluto, no existen ni Isvara ni el yo empírico, ya que, fuera de aquel Uno indiscriminado, todo es ilusión; en cambio, desde el punto de vista relativo, la distinción permanece y el alma divina y el alma individual se contraponen como el creador y la criatura.

Se ha dicho que el Yo aparece como alma singular e individual en virtud de fuerzas limitadoras suscitadas por la *maya,* fuerzas que — tal como vimos — se llaman *upadhi.* Respecto del Yo, son de tres clases: el cuerpo material, el cuerpo sutil y el cuerpo causal. El primero constituye el medio a través del cual el Yo experimenta placer y dolor, lo forman los cinco elementos sutiles, los *tanmatra* del Sankhya, y es determinado por el *karma* acumulado. El cuerpo sutil es el instrumento a través del cual el yo está sujeto a las diversas experiencias, y consta de las cinco fuerzas vitales *(prana),* los diez órganos, cinco de percepción y cinco de acción — una vez más nos movemos dentro de los esquemas del Samkhya —, la mente *(manas)* y la psique *(buddhi).* El cuerpo causal es la nesciencia *(avidya),* la cual determina a los otros dos cuerpos, y, en cuanto asociado con ella, el Brahman aparece como corpóreo.

Una vez que ha tenido lugar el proceso de limitación por intervención espontánea de la *maya,* el oscurecimiento del yo en la envoltura de las apariencias, que lo esconde y lo hace aparecer múltiple y diverso, se desarrolla a través de cinco grados, que son las cinco envolturas en que aquél viene a encerrarse. Cada envoltura representa una posibilidad de error distinta de las demás, en cuanto los no expertos, los no avisados, toman una u otra como el Yo, el cual, en cambio, está más allá y fuera de aquéllas. La primera envoltura es el cuerpo, envoltura hecha

de comida *(annamayakosa)*, porque la comida es la nutrición de aquel. Ahora bien, el cuerpo es mudable y, por tanto, no puede ser el *atman*. La segunda envoltura es la del *prana (pranamayakosa)*, la fuerza vital, que es quíntuple y está constituida por los cinco hálitos que acompañan la vida y que se separan de ella con la muerte. La tercera es la envoltura de la mente *(manomayakosa)*, es decir, la psique en su complejidad de voliciones e ideas, la diferenciación del yo de un no yo, el remanso de las pasiones. Este mudable y contrastante fluir de estados de ánimo agradables o dolorosos tampoco puede ser el *atman;* más bien, en tanto este tumulto que se agita en la mente no haya sido acallado, no hay esperanza de conseguir la gnosis liberadora. Sigue como cuarta envoltura la de la intelección *(vijnanamayakosa)*. En su estructura del mundo fenoménico, el Vedanta asimila gran parte de la concepción Sankhya: la *buddhi* es el fundamento de la psique, pero como en el Sankhya es un resultado evolutivo de la *natura naturans,* es, por consiguiente, naturaleza, materia; nesciente en sí, parece consciente porque sobre ella cae la luz de la inteligencia del Yo, y precisamente a este reflejo de la luminosidad del Yo sobre la *buddhi* se le llama *jiva* o alma individual, es decir, aquel Yo único individualizado erróneamente, por imposición de la *maya,* como yo particular, como «mi yo». En este momento tiene lugar la contaminación: el *atman* es envuelto por el *karma,* se une ilusoriamente a los cuerpos, pasa de una a otra existencia y sufre, y sólo en los momentos de sueño profundo, cuando ninguna imagen lo conmueve ni lo turba, puede recobrar su serenidad inmóvil, que trasciende al mismo tiempo el placer y el dolor. El encanto proseguirá mientras la gnosis no ponga fin a la imposición de la *maya,* momento en el que desaparece la ignorancia, como si fuera una aparición mágica que hubiera suscitado un hechicero, y de repente se desvanece toda apariencia ilusoria. La quinta envoltura está hecha de felicidad *(anandamayakosa)*. Incluso la suprema conciencia, el *atman,* es, por definición, felicidad. Ahora bien, en la vida se experimentan reflejos de esta beatitud trascendente del *atman,* como la que se produce en el estado de sueño profundo, no turbado por las emociones ni por sus recuerdos, felicidad que puede conseguirse

también en ciertos estados místicos o de contemplación estética que no duran y que, por este motivo, no pueden ser el *atman.* Lo Otro está más allá incluso de este plano extremo, más allá de esta última envoltura. Nuestra percepción del alma se reduce, pues, a la percepción del *jiva* o yo individuado.

El *atman* es, en cambio, cognoscible por autointuición inmediata: ilumina, pero no puede ser iluminado con un proceso cognoscitivo, porque toda percepción es una dualidad, un sujeto y un objeto, mientras que el *atman* es unidad inescindible. En el conocimiento del yo está presente, como presupuesto, la conciencia universal, pero en cuanto reflejada en el *ahamkara,* es decir, en cuanto *jiva* o yo empírico y, por esto, *atman* circunscrito por el *ahamkara* y, por tanto, transformado en objeto de aquel conocimiento, no el *atman* en su trascendencia.

El yo según Ramanuja

Después de la audaz tentativa del Advaita, Ramanuja volvió a la concepción, más fácil y común, de las almas múltiples, según la cual, cada alma es una mónada. Todas son modos de Dios, la gran alma universal, de cuya esencia *(svarupasraya)* participan y dependen, pero son, al mismo tiempo, distintas de ella. Las almas son sus elementos *(amsa),* pero como Dios no puede tener partes, estos elementos no deben entenderse en el sentido de partes, sino como sus modos *(visesana)* queridos por Él, y hasta podría decirse creados por Él, si la creación no supusiera un cambio de naturaleza que no puede admitirse si no se quiere caer en el dualismo. La famosa frase védica «Tú eres aquel» no implica identidad, como sostiene el monismo Sankariano, asentado en la eliminación de todos los atributos, pues una sustacia es inescindible de sus cualidades esenciales, de modo que la negación de los atributos implica la negación de la sustancia. El «aquel» de tal sentencia apunta a Dios como alma universal, causa del universo, y el «tú» indica al mismo Dios como yo finito. Sin embargo, este yo es inconcebible fuera de él, y de él deriva su propia esencia.

Las almas son atómicas y están situadas y guardadas en el

loto del corazón. Lo mismo que una pequeña lámpara esparce mucha luz e ilumina todo cuanto está a su alrededor, así el alma conoce infinidad de cosas. Le sirve naturalmente de medio el *manas,* que afirma, quiere *per se (abhimana),* reflexiona y pone en contacto el alma con el mundo exterior. Pero el alma es autoconsciente e, iluminando por su propia virtud los objetos, es quien en nosotros conoce, obra, experimenta y goza. En la experiencia expresada en la palabra «yo», se revela como sujeto cognoscente y nada más, pero en el juicio «Yo veo esto» se tiene, al mismo tiempo, autoconciencia y conocimiento del objeto. El conocimiento, en cuanto tal, es un atributo del cognoscente, aunque no el único, porque el cognoscente posee, además, los atributos de ser un sujeto que obra y que experimenta. Las almas pueden ser de tres clases: eternamente libres, libres y ligadas, es decir, vinculadas al *samsara* a causa del *karma* y de sus paralelas y consiguientes identificaciones erróneas con la *natura naturans* que carece de inteligencia (*acit,* no inteligencia), motivos ambos por los que viene a contraer su esencial inteligencia. El flujo samsárico y la ligazón durarán hasta que la visión liberadora de la identidad del alma individual — llamada *jiva* — con Dios no rompa el encanto. Mientras no se produce esta aurora, las almas están ligadas a los nacimientos y a las muertes, es decir, a la cadena de los cuerpos. Unidas a éstos, experimentan placer y dolor, cuya diversidad de unas personas a otras es una de las pruebas aducidas por Ramanuja para sostener la pluralidad de los *jiva.* El *jiva* es el agente mientras el alma permanece unida al cuerpo, sufriendo las consecuencias de sus propios actos. Sólo las almas libres del cuerpo pueden obtener lo que desean, sin obrar. La acción, el *karma,* es, por lo tanto, la causa que determina la variedad de los destinos de las almas, las cuales son en su totalidad idénticas por naturaleza. Las almas realizan libremente dicha acción, y según sea ésta, así será el destino que hayan de sufrir. Tendrán su morada en cuerpos de Brahmanes o de intocables, o bien, más allá del mundo humano, de dioses o de animales, o serán almas inmóviles *(sthavara)* cuando el *karma* pecaminoso casi haya apagado toda luz y hayan devenido hasta el punto de aproximarse a la materia inerte. Es el destino que las almas ligadas se preparan a sí mis-

mas, a diferencia de las libres, que han vencido el *karma,* eliminándolo, y han vuelto a su primigenia o nativa pureza. Las celestiales gozan eternamente de la beatífica contemplación de Dios en el cielo Vaikuntha. Pero los *karma* singulares, los actos particulares que las almas realizan y cuyas consecuencias sufren, son aspectos mudables y relativos de la ley suprema del *karma* que Dios, en su gobierno de las cosas, ha establecido como principio y norma del devenir cósmico. Él, aun dejando a las almas en libertad de obrar por su cuenta, las ha puesto, sin embargo, bajo el inderogable control de aquella ley, que impone un orden moral, y, salvando su autonomía y responsabilidad, no las abandona al arbitrio de la eventualidad.

Los materialistas, como decíamos en las breves reseñas dedicadas a ellos, niegan la existencia de un alma, naturalmente. El individuo, según ellos, es pura aglomeración o combinación de elementos materiales, y no hay razón para admitir la existencia de una entidad espiritual que escapa a la experiencia de los sentidos.

Más adelante, cuando los materialistas expongan también un sistema, tratarán de demostrar lo absurdo de la tesis ortodoxa. Su crítica se reduce a sostener la sola validez de la percepción directa, que no autoriza a llegar a una conclusión positiva sobre la existencia del alma, y, por tanto, a mostrar la contradictoriedad lógica de la inferencia sobre la que sus oponentes basan, sobre todo, su propia teoría. Por esto, conviene remitir al lector a cuanto se dijo con anterioridad respecto a las objeciones que Carvaka, Nastika o Lokayata formularon contra el razonamiento inferencial.

Los budistas

Los budistas, por su parte, no admiten la existencia de un alma distinta del cuerpo y que, pese a ello, transmigre de un cuerpo a otro, permaneciendo ligada a él hasta que el conocimiento, revelando la irreductible diferencia de los dos planos, la libere para toda la eternidad. En lugar del alma, sostenían, como ya se vio, la existencia de una serie de estados de concien-

cia *(santana)* que se suceden, determinando cada uno de ellos al que le sigue, al cual le transmite aquél toda la carga kármica de que está impregnado. Esta carga no es tan sólo una suma del pasado, sino que, además, está provista de una fuerza de proyección del futuro *(aksepa)* que mantiene siempre activo y eficaz el juego de las fuerzas *(samskara)*, a cuyo superponerse y cruzarse se debe el proceso samsárico. La detención de éste produce *ipso facto* un cambio de planos, en cuanto que al samsárico le sucede el otro plano, el nirvánico. Así, el *karma*, la responsabilidad moral, queda a salvo, sin que resulte necesario recurrir a la hipótesis de la existencia de un alma. Este punto de vista no podían compartirlo las escuelas ortodoxas, las cuales, a veces, ni siquiera lograban comprenderlo. Es frecuente que se confunda el budismo con las escuelas materialistas, lo que constituye una grave inexactitud, porque éstas no sólo no admiten la existencia del alma, sino tampoco la responsabilidad moral, con lo que difieren, por lo tanto, profundamente del budismo.

Naturalmente, las objeciones que los budistas oponen a las teorías ortodoxas son más complejas que las propuestas por los materialistas, y no hay pensador de la escuela que no haya vuelto sobre ellas y las haya desarrollado. Por razón de conveniencia, nos atendremos a la refutación del yo que se lee en el *Tattvasangraha* de Santaraksita y en el comentario que de esta obra hizo Kamalasila en el siglo VIII, es decir, cuando estaba en todo su apogeo la controversia entre el budismo y las principales escuelas del hinduismo, cuando el pensamiento hindú, adiestrado por estas discusiones, se hallaba quizá en el momento investigador más profundo y feliz, y el lenguaje filosófico había alcanzado su plena madurez. El debate, tras corta pausa, se encendía de repente, y continuaba la discusión con mayor rigor y agudeza cuando las posiciones atacadas por los contrarios parecía que estuvieran a punto de ceder bajo los embates de una lógica sutil e insidiosa: Dhamakirti, Santaraksita, Kamalasila, Uddyotakara, Kumarila, Sankara y Ramanuja son los grandes interlocutores de la secular controversia que tuvo lugar en la India desde el siglo VII hasta el IX. Después, los debates no continuaron ya con la misma viveza, acaso porque ya se había debilitado, y acabó

por apagarse, la voz más temible y más dialéctica, la de los budistas. Bastará hacer referencia a las críticas que Santaraksita opuso a los dos sistemas con los que más enconada era la controversia, el Nyaya y la Mimamsa, y presumirlos, despojándoles del escolasticismo con que frecuentemente se hallan revestidos, para darnos una idea de la ininterrumpida polémica dialéctica sobre el importante problema del alma.

El argumento de que nuestras cogniciones deben ser conocidas por un cognoscente distinto de ellas, al igual que sucede cuando conocemos las cogniciones de los demás, dicen los budistas, es fútil o erróneo. Si los Naiyayika quieren decir que el pensamiento de una persona puede ser conocido por otras, no dicen nada nuevo con respecto a los budistas, pues éstos también lo admiten. En efecto, según el budismo, el Ruddha o los santos pueden conocer intuitivamente el pensamiento ajeno. Si, en cambio, se quiere decir, genéricamente, que una cognición, para ser eficiente, debe ser conocida por uno que la conozca, la tesis es absurda, porque toda cognición es autoconsciente y, por tanto, no tiene necesidad de ningún otro conocimiento para ser conocida. Ninguna cognición que no sea autoconsciente puede ser eficiente, lo mismo que una lámpara apagada es incapaz de iluminar objeto alguno, porque previamente no es, ella misma, luz. Y, además, no se ve modo de poder evitar el *regressus ad infinitum*. En efecto, para la segunda cognición debería repetirse la misma pregunta, ya que cualquier interrupción en la serie sería arbitraria. Basta que una sola cognición no tenga necesidad de ser conocida para que toda la armazón se derrumbe, y si aquélla permanece inconsciente respecto de sí misma, no puede menos que carecer de eficiencia, como las otras.

Si se afirma que la existencia del *atman* se demuestra por la presencia de sentimientos o de nuestras diversas actividades, ya que unos y otras deben tener un sustrato o sostén, dos son los caminos de salida: o con ello se quiere decir que estos estados o modos tienen una causa, entendiendo por causa precisamente su sustrato, y entonces no hay nada que objetar, o bien se insinúa que este sustrato es su receptáculo, y en tal caso se yerra, porque un receptáculo vale para las cosas materiales, pero no para estados inmateriales como son el placer, la aversión, etc.,

o los sentimientos y pasiones. Los Naiyayika dicen que el *atman* no puede no existir, dado que las sensaciones y las cogniciones, que, sin embargo, son discretas y separadas, convergen en su totalidad en un centro que es el yo. Pero esta argumentación es inconcluyente, porque semejante asunción errónea de una unidad también es posible cuando no existen más que ideas momentáneas, en cuyo caso se trata de una impresión falaz. Y esto sin añadir que estas diferentes cogniciones no pueden ser modos de un principio eterno, como el yo que postulan las escuelas Nyaya, pues, dado que está siempre presente el yo, por su misma eternidad, también sus productos serían eternos, y ya no se podría explicar la no concomitancia de nuestras ideaciones. Menos valor tiene todavía el argumento aducido de que el mismo uso, en el lenguaje común, de la palabra «yo» como algo existente en sí y distinto de todas las demás actividades psíquicas, basta para confirmar la existencia del yo como una categoría particular. En efecto, el yo, en este caso, es sinónimo de conciencia, uno de los múltiples casos en los que denominamos con una palabra idéntica objetos distintos. Y no tiene mayor valor el otro argumento de que la existencia del alma puede inducirse de las funciones vitales, pues no queda enteramente establecida por el consejo universal una relación necesaria entre las funciones vitales y el alma, de modo que no se pueda en absoluto explicar aquéllas sin ésta. Para que esta tesis fuera válida y no inconcluyente, tal y como se formula, sería necesario demostrar que existe esta relación. Pero, en tal caso, las implicaciones son más graves todavía, ya que, en efecto, esta relación podría ser o de identidad de naturaleza o una relación entre causa y efecto. No puede ser de identidad de naturaleza porque el *atman* es, por definición, según vosotros, eterno y omnipenetrante, al contrario de las funciones vitales. Tampoco puede ser una relación entre causa y efecto, porque, siendo eterna la causa, el efecto, debería seguirse de ella eternamente. Por idénticos motivos no puede considerarse válida la otra tesis de que el placer, el dolor, el deseo, la aversión, etc., son razones de la existencia del alma, porque estos estados no se hallan, respecto del alma, en ninguna de las dos relaciones que se acaban de refutar. Tampoco tiene mayor peso la opinión de Uddyotakara, según

la cual el *atman* existe porque es percibido en aquel conocimiento inmediato expresado con la palabra «yo», que es un dato positivo e innegable. En la palabra «yo» no se halla implícito el significado de alma. Más bien, según la clásica definición de los maestros antiguos de las escuelas Nyaya y Vaisesika, el alma es eterna y omnipenetrante, mientras que la palabra «yo» se refiere a mi persona, a esta efímera realidad que soy yo mismo, limitada en el tiempo y en el espacio, como puede deducirse de las expresiones «yo soy rubio», «yo soy alto», que aluden, evidentemente, a mi persona física. «Yo» es, pues, sólo un modo de hablar, una expresión figurada. Y no se puede formular la objeción de que frases como «mi cuerpo» implican la existencia de aquello a lo que pertenece el cuerpo, es decir, el alma, porque también empleamos la frase opuesta, «mi alma». Por consiguiente, de tales modos de hablar no se puede deducir nada.

Igualmente crítica es la reacción de los budistas frente a la tesis de los Mimamsaka, en especial de Kumarila: si la inteligencia fuera una y eterna, en cuanto representativa de la naturaleza esencial del yo, entonces incluso cada una de las nociones debería ser diversa y eterna, y no transitoria como, de hecho, aparece. La diversidad de las nociones no es negada por los Mimamsaka, quienes, como hemos visto, admiten una continuidad a través del cambio de cada uno de los contenidos, y atribuyen esta diversidad a los datos objetivos con los que la inteligencia entra en contacto. Pero entonces, si la inteligencia es una y eterna, ¿cómo se explica que ahora tenga la sensación de rojo, y luego la de verde o de otras cosas, pero en el sentido de sucesión y no de simultaneidad, como debería seguirse de aquella premisa? Responderán que la no simultaneidad depende precisamente del contacto con los objetos externos, así como el fuego, aunque siempre tenga la intrínseca propiedad de quemar, sólo quema las cosas que son arrojadas a sus llamas. Ahora bien, nosotros podemos ver, como sucede en las percepciones ilusorias o en las alucinaciones, caballos, elefantes u otros objetos o seres donde y cuando en realidad no existen. A esto objeta Kumarila diciendo que también en la ilusión o en los sueños hay un contacto objetivo, aunque concebido en una

falsa relación de espacio y de tiempo, a lo que se responde que, en estos casos, se trata de superposiciones debidas a construcciones mentales erróneas, pero que no es lógicamente posible que una cosa aparezca como otra, porque entonces no habría modo de distinguir lo verdadero de lo falso. Es más, cuando, en determinadas circunstancias, algunos objetos particulares aparecen como superpuestos al conocimiento en una determinada serie, no existe ninguna relación entre este conocimiento y aquellos objetos particulares que se encuentran en la misma serie, en otro lugar y tiempo. Por otra parte, según los Mimamsaka, la forma con que un objeto aparece en el conocimiento no es una forma del conocimiento, porque aquélla es propia de los objetos, no de las ideas; pero, en el caso citado, estos objetos no están presentes, ni en el lugar ni en el tiempo en que son percibidos como superpuestos al conocimiento. Por lo tanto, estas nociones no dependen de un objeto que constituya su base real, sino que son transitorias y accidentales, por lo que se debe admitir que la inteligencia o el alma — llámese como se quiera — debe ser igualmente transitoria y múltiple. No se puede objetar que las cogniciones pueden muy bien ser mudables, pero que no por ello ha de considerarse también mudable el alma de la que ellas son modos fugaces, ya que el alma permanece eterna e inmutable, a pesar de la fluidez de la cognición. La objeción no es válida, porque conciencia y cognición coinciden. Del uso de sinónimos no se puede deducir la diversidad de las cosas que aquellas palabras diferentes designan. De lo cual se sigue que, si la conciencia es eterna, también las cogniciones deben ser tales; y si las cogniciones son momentáneas, momentánea debe ser también la conciencia. Por este motivo, si la conciencia, al percibir aquellas formas (el elefante, el caballo, etc.), como en el caso de la percepción ilusoria o de los sueños, no percibe de hecho los objetos externos, de ello se sigue que percibe solamente sus propias formas, ideas subjetivas y autoconscientes. Más aún: si el conocimiento fuera siempre total, entonces todas las posibles cogniciones deberían aparecer al mismo tiempo, y la percepción del gusto sería la misma que percibe el sonido, etc., estando siempre presente y permaneciendo íntegra la conciencia. En caso negativo, in-

cluso los Mimamsaka admitirían que se da diversidad en la conciencia. En fin, por lo que se refiere al ejemplo anteriormente citado del fuego, dicho ejemplo no demuestra nada, porque el fuego quema en cuanto alimentado por sustancias combustibles. Si no fuera así, y el fuego tuviera eternamente la propiedad de quemar, el universo entero estaría reducido a ceniza.

El yo, según los Mimamsaka, aunque sujeto a diversos estados de placer, de dolor, etc., no pierde nunca su naturaleza de ser inteligente, de ser una sustancia y un ente, a lo cual no se puede oponer la afirmación de que dichos estados son momentáneos, porque el estado precedente se resuelve, y no se destruye, en el carácter permanente, propio del yo, de ser sustancia, ente e inteligencia, y sólo así da paso al estado siguiente, por lo que nunca se produce una cesación de la existencia. Naturalmente, los diversos estados, sostienen los Mimamsaka, son incompatibles entre sí, pero estas incompatibilidades desaparecen cuando se resuelven y concilian en el todo, en el yo, que sigue siendo uno e idéntico con independencia de estos estados, que, a fin de cuentas, son los suyos. Pero entonces, replican los budistas, si estos modos o estados no son distintos del yo, éste estará sujeto a la transitoriedad, como esos mismos modos, por el hecho de afirmarse que el yo no es distinto, en su naturaleza, de los mismos estados. Si se sostiene que la manifestación y la desaparición son propias tan sólo de estos estados y no del yo, entonces, los estados y el yo tendrían dos propiedades distintas, manifestación y no manifestación, desaparición y no desaparición, y, así, los estados y el yo serían irreductiblemente distintos. Si luego se afirma que los estados o modos, como el placer o el dolor, desaparecen o son absorbidos en los caracteres comunes del alma, conservando su propia forma, entonces, cuando aparece el placer se deberá tener también experiencia de dolor, dado que ambos estados poseen el carácter común de experiencia.

Semejante desaparición de los modos en el alma implica la identidad de ambos, y, por este motivo, también el yo debería estar sujeto a modificación, es decir, debería nacer y desaparecer. Y no se puede decir que el carácter de agente o de paciente es propio del alma, pues, en efecto, el alma no pierde

nunca su propio carácter. Ahora bien, si el alma permanece inalterada, no puede ser ni el agente ni el paciente, es decir, no puede asumir nuevas propiedades o atributos, porque ello impediría que fuera permanente. Si permanece inalterada, no puede ser el sujeto cognoscente.

Para evitar esta dificultad, los Mimamsaka responderán que las modificaciones transitorias del yo son pasajeras, pero que el alma, en cuanto conciencia, permanece siempre inalterable en lo referente a cualquier cambio de naturaleza. Sin embargo —replican sus oponentes—, ya se ha demostrado que todo conocimiento debe ser variable, llamémosle, incluso, eterno, en el sentido de que el fluir de cada uno de los momentos de la conciencia dura eternamente, pero lo que a nosotros nos interesa es precisamente esta momentaneidad, este flujo de cada uno de los estados de conciencia. Y no se puede extraer ninguna consecuencia de la conciencia del yo presente en nosotros, como señal de un supuesto yo permanente y no de un flujo, aunque sea duradero, de momentos singulares, pues esta conciencia del yo no tiene ningún fundamento real y se debe a ciertas *engrafias* constitutivas de nuestro pensamiento, que no tienen principio y que nos inducen a encontrar lo permanente en lo que cambia. Y nada se obtiene con preguntar por qué estas *engrafias* o propensiones sólo están presentes en unas series mentales y no en otras, en el yo y no en la tinaja, pongamos por caso, puesto que la misma objeción podría hacerse aun aceptando un yo permanente: ¿por qué esta noción aparece respecto a este yo y no respecto a los otros? Si se responde diciendo que ello se debe a algunas limitaciones impuestas por la misma potencia de las cosas, otro tanto podría decirse respecto de nuestra tesis centrada en una serie de estados mentales, es decir, que aquella acción surge en relación con algunos objetos internos solamente, y no con todos, motivo por el cual no se advierte la ventaja que presentaría la tesis de un yo permanente sobre esta duración de estados conscientes con la que el budismo sustituye aquélla.

Además, el fundamento de semejante noción del yo puede imaginarse como eterno o como transitorio. Si fuera eterno, todas las nociones particulares y singulares del yo deberían

aparecer simultáneamente, ya que su causa o sostén siempre es actual e íntegra. Por otra parte, esta conciencia del yo no puede considerarse como un hecho singular y único, porque dicha conciencia surge ocasionalmente y, por tanto, no puede ser sino múltiple; y tanto es así, que en los estados de desmayo, de embriaguez y de sueño sin ensueño está ausente por completo esta conciencia del yo. Semejante ocasionalidad de su aparición es la prueba de su pluralidad. Si, por el contrario, se dice que el fundamento de la noción del yo no es eterno, entonces todas las nociones del yo se manifestarán como las nociones visuales, etc., en cuanto deberán apercibir directamente la individualidad específica de su objeto singular.

También se ha discutido mucho respecto a la condición del alma en la liberación lograda. Para algunas escuelas, el problema era de fácil resolución: se precisaba, como hemos visto, conseguir el aislamiento definitivo del alma respecto de lo que no es alma. El Sankhya, el Jainismo, el Nyaya, el Vaisesika y la Mimamsa se hallan fundamentalmente de acuerdo, aunque difieren mucho en lo referente a definir el estado del alma misma y su capacidad de conocimiento. Para otras escuelas, el problema se complica, pues no se trata ya de un despegamiento del alma respecto de la materia, sino de un retorno al absoluto, ya sea éste simbolizado como Isvara o Bhagavan o bien sea incalificable en su trascendencia. La disolución del yo en el Alma cósmica o en la conciencia divina, el *sayujya* de las escuelas monistas, halló muchas dificultades por evidente influencia de las corrientes teístas y de las religiones populares. Los Vaisnavitas bengalíes, por ejemplo, distinguen cinco clases distintas de liberación:

1. consecución de la misma morada de Dios, mediante el renacimiento en sus paraísos *(salokya)*;
2. obtención de los mismos poderes que constituyen la esencia de los seres divinos *(sarsti)*;
3. semejanza de forma con Dios *(sarupya)*;
4. proximidad con el ser divino, eterna capacidad de encontrarse cerca de Él *(samipya)*;
5. disolución en Él *(sayujya)*.

De estos diversos estados de liberación — logrados según

el deseo y la intención del devoto y en virtud del conocimiento adecuado y de la existencia vivida en conformidad con éste, aunque todos se den más allá del mundo máyico y, por tanto, no estén sujetos a retorno —, el inferior, para las escuelas devocionales, es precisamente la disolución en Dios, lo que no puede extrañarnos si recordamos que estas sectas no pueden imaginar liberación alguna que no sea confortada por la contemplación beatífica de Dios. No pudieron sustraerse a esta exigencia ni siquiera muchas corrientes saivitas, aunque sostuvieron que Dios y el alma son coesenciales. No puede hablarse de semejanza absoluta entre Dios y el alma, pues es preciso salvar la experiencia de la beatitud *(sivananda)*. En efecto, esta semejanza puede concebirse como creación *(utpatti)*, traslación *(sankranti)*, penetración o posesión *(avesa)* o manifestación *(abhivyakti)*. Si se examinan atentamente, ninguna de estas hipótesis es aceptable. No puede hablarse de creación, porque las infinitas virtudes de Dios y su omnisciencia no pueden ser creadas durante la vida, faltando los medios para conseguir este resultado. Tampoco es admisible la segunda hipótesis, porque los atributos de Dios no pueden ser transferidos en el estado de liberación al alma, como un perfume sobre una tela, ya que los atributos de lo infinito no pueden pasar a lo finito. Es igualmente imposible el tercer caso, porque la posesión excluye la libertad y el alma vendría a encontrarse en la condición de un endemoniado poseído por un espíritu maligno. En fin, no puede hablarse de manifestación de cualidades ya latentes en el alma, porque, en tal caso, se daría una implícita igualdad entre el alma y Dios, con lo que estaría fuera de lugar la dependencia del alma con relación a Dios, siendo las dos una misma cosa. Así pues, la liberación debe ser experiencia de Dios y, por consiguiente, beatitud. Esta identidad de esencia no debe entenderse como disolución del alma en Dios, sino como goce de Dios, con lo que el alma está entonces en Dios como el atributo en la sustancia.

V

REALISMO E IDEALISMO

Las categorías

Anteriormente dijimos, al presentar en líneas generales el pensamiento de la India, que la historia de la filosofía hindú es un prolongado e ininterrumpido diálogo entre dos corrientes opuestas: por una parte, el realismo de las escuelas más antiguas, que en muchas ocasiones se resuelve en un pluralismo que afirma la realidad del mundo exterior, y, por otra, un idealismo que le niega consistencia al contenido de la experiencia, resolviéndose en un acosmismo que reduce el mundo a una sucesión de imágenes suscitadas en la conciencia absoluta, pero que en sí mismo es irreal.

Las escuelas idealistas se impusieron poco a poco, y contrapusieron lo empírico a lo absoluto, ya sea éste Brahman o más bien uno de los conceptos equivalentes o sus modulaciones que, acaso remotamente, lo presuponen: así tenemos el *citta*, la mente única (según Jacobi y otros estudiosos), afirmada por algunas escuelas Yoga, o la «conciencia depósito» (el *alayavijnana*) o el vacío *(sunya)* o la quididad *(tathata)* de los budistas, o el Parama-Siva de las escuelas Saivitas y, naturalmente, el Brahman-Atman del Advaita, que son, todos ellos, modos para expresar lo real, lo concreto absoluto al que conduce aquella tendencia de dar forma de sustancia a todos los conceptos y todas las ideas.

Esta tendencia puede encontrarse ya en los Brahmana, los cuales casi confieren cuerpo a las imágenes que se ofrecían a los sacerdotes en el curso del acto ritual. A cada concepto le otorgan el significado de energía y de sustancia — enfermedad, pecado, deseo, pensamiento, ardor ascético —, por lo que, ante su intelecto, el mundo aparecía como un entretejimiento de energías conscientes que la fórmula o el rito pueden dirigir y controlar, pero que son la realidad escondida más allá del símbolo o de la forma aparente. Es decir, se trasponía en otro plano la realidad ideal de las cosas. Camino éste muy distinto al recorrido por las escuelas realistas, para las cuales las cosas son las que son.

Por qué proceso y hasta qué punto lo que conocemos corresponde al ser objetivo de las cosas ha dado lugar a largas controversias, de las que hemos ofrecido una breve relación en el capítulo dedicado al conocimiento. En cambio, respecto a la realidad objetiva de los datos de la experiencia, las escuelas realistas no discutían. Lo real se halla desplegado frente a nosotros, es el mundo en que nos movemos. Pero toda la variedad de la experiencia puede remitirnos a algunas categorías fundamentales que resumen la diversidad del aparecer y del obrar.

La clasificación acaso comenzó con agrupaciones en «cuerpos» *(kaya)*, y así tenemos, a título de ejemplo, la clasificación jainista en cuerpos o entidades: almas, espacio, movimiento, reposo y materia. Incluso cuando la especulación alcanzó mayor profundidad, estas divisiones esenciales conservaron un valor ontológico más que lógico, quedaron como una clasificación de los *realia,* y su formulación hizo posible, a través del discurso, la expresión, la «denominabilidad» del ser de las cosas. Se llaman *padartha* o *tattva,* y su número oscila de unas escuelas a otras.

Dejamos a un lado la clasificación que de los *padartha* llevó a cabo el Nyaya, pues ya hemos visto que esta lista es, más que un elenco de categorías, la enumeración de los argumentos que constituyen el objeto de la erística. Tanto es así que, cuando se produzca la fusión entre el Nyaya y el Vaisesika, las siete categorías que este último había establecido se incluyen en la

segunda categoría Nyaya, es decir, en la de lo cognoscible, precisamente porque los *padartha* representan los aspectos fundamentales y esenciales de lo cognoscible. Al llegar a este punto, conviene recordar la enumeración que de ellos hizo el Vaisesika, el cual, como hemos dicho con anterioridad, reduce las categorías a seis: sustancia, cualidad, movimiento, generalidad, particularidad e inherencia. A estas entidades se les adhiere la existencia, y más tarde se les añadió una séptima categoría: la negación. Por último Jagadisa dividió las categorías en dos solamente: la afirmación, que incluye las seis primeras, y la negación.

Al igual como ocurrió con otros argumentos, tampoco en éste los Mimamsaka fueron de un mismo parecer. Los seguidores de Kumarila redujeron las categorías a cinco: sustancia, cualidad, movimiento, generalidad y negación, con lo que no se mostró de acuerdo Prabhakara, quien no reconoce la negación como una categoría autónoma y, en cambio, añade a las precedentes la inherencia, la potencia (*sakti,* que algunos Bhatta admitieron, aunque no la consideraran, como Prabhakara, inferible), la semejanza y el número.

Los seguidores de Madhva reconocen, en cambio, diez categorías: la sustancia, la cualidad, el movimiento, la generalidad, la particularidad, la sustancia cualificada, el todo compuesto *(amsi),* la potencia *(sakti),* la semejanza y la negación.

Según los Sankhya, las categorías son dos solamente, *purusa* y *prakrti,* alma y *natura naturans,* o de un modo más particular los 25 *realia (tattva),* de los que hemos trazado anteriormente el esquema. Según el Vedanta, las categorías son únicamente dos, el *atman* y el no-*atman.*

LAS CATEGORÍAS Y SUS DIVISIONES

según los diversos sistemas (excluido el Vaisesika, respecto al cual pueden consultarse las págs. 106 y sgs.)

KUMARILA

1. sustancia: tierra, agua, fuego, aire, éter, alma *(atman)*, mente, tiempo, espacio, tinieblas, sonido;
2. cualidades: específicas: cognición, placer, dolor, deseo, aversión, volición, color, sabor, olor, tacto, viscosidad, fluidez, *engrafias,* potencia, evidencia *(prakatya)*, sonido audible *(dhvani)*;
   genéricas: número, extensión, particularidad, unión, desunión, posterioridad, gravedad, fluidez;
3. movimiento;
4. generalidad;
5. negación;

PRABHAKARA

1. sustancia: como Kumarila, con excepción de las tinieblas (no es una sustancia separada, sino un sustrato privado de luz) y el sonido;
2. cualidades: como Kumarila, con excepción del número y la evidencia: *dharma, adharma;*
3. movimiento: actividad;
4. generalidad;
5. inherencia
6. potencia;
7. semejanza;
8. número;

MADHVA

1. Sustancia: alma suprema (Dios), Laksmi (la compañera de Dios), almas individuales, espacio *(akasa)*, naturaleza *(prakrti)*, los tres *guna*, el gran principio *(mahat)*, principio de la egoicidad, inteligencia, mente, sentidos, potencialidad de los elementos *(tanmatra)*, elementos, Universo,

nesciencia, fonemas, tinieblas, *engrafia* y propensión, tiempo, reflejo;

2. cualidades: 41, entre las cuales, además de las del Nyaya-Vaisesika, hay otras de carácter ético y psicológico: serenidad, placer, pudor, fuerza, control de sí, tolerancia, magnanimidad, valor, etc;
3. movimiento;
4. generalidad;
5. particularidad;
6. sustancia calificada;
7. compuesto;
8. potencia: intrínseca, adventicia, impensable, implícita en las palabras;
9. semejanza;
10. negación: como en el Vaisesika.

Las escuelas idealistas del budismo mahayánico y del Vedanta, precedido por ciertas anticipaciones de los *Upanishads,* hicieron tambalearse esta certeza. Dudaron de la fidelidad de nuestra representación de la supuesta realidad exterior, sostuvieron después que las ideas no tienen ningún contenido real, y por último negaron de manera perentoria la realidad de las cosas que se despliegan en su variedad y multiplicidad ante la conciencia. El paso budista del realismo al idealismo está implícito en algunos de los postulados del Budismo, en el acento que pone sobre lo subjetivo, sobre su psicologismo y sobre su criticismo. La experiencia se clasifica en momentos o aspectos que corresponden a otras tantas capacidades o receptividades del sujeto, momentos que son imaginados como mínimos en el tiempo y en el espacio, de modo que desaparecen en el mismo instante en que surgen.

Los Sautrantika constituyen, por decirlo así, el puente entre el realismo antiguo y el idealismo instaurado por los Yogacara: todas las cosas son transitorias *(anitya)*, ninguna posee una sustancia o esencia *(anatma)* propia, y todo momento que aparece y repentinamente pasa es una unidad en sí *(svalaksana)*. Pero entonces, si es momentáneo, el objeto no puede entrar en relación con el conocimiento. Los Yogacara superan la con-

tradicción: el objeto no es más que la forma de la misma conciencia.

Entonces estalló la gran batalla entre las escuelas idealistas, por una parte, y las realistas por otra, en la que todos participaron con gran empeño y sutileza. Sería lógico empezar por exponer el punto de vista de las escuelas realistas, dado que son las más antiguas, pero como el contraste sólo se determina cuando surgen y se afirman el Mahayana y el Vedanta, y habida cuenta de que la discusión se exaspera cuando sus posiciones adquieren rigidez y con la refutación que aquéllas emprenden de las tesis opuestas, creemos conveniente situarnos, por así decirlo, en el centro de la disputa, prescindir de toda referencia cronológica y resumir los argumentos de las dos partes cuando más enconada y tenaz era la controversia.

Idealistas contra realistas

El ataque a la tesis realista tuvo por objetivo, ante todo, el Vaisesika, dado que era el sistema que la representaba de forma más clara. Es inconcebible que el conocimiento, para conocer un objeto exterior, salga fuera de sí mismo, por expresarlo de este modo, vaya al encuentro de aquél, y luego retorne a su lugar. Esto lo contradice la experiencia, y, lo que es más, la existencia de los objetos no se puede demostrar. Nosotros nada tenemos que hacer con objetos externos, sino con ideas de objetos externos, es decir, con imágenes. Y no se diga que, afirmando la no existencia objetiva de las cosas, se quitaría todo valor e incentivo a la actividad humana, porque las imágenes puras, aun sin corresponder a ninguna realidad objetiva, sirven, sin embargo, lo mismo para este fin; y es precisamente aquí donde más bien se da el criterio distintivo entre imágenes verdaderas e imágenes falsas. Su validez no depende, en suma, de la no-contradicción con una hipotética realidad objetiva, no trasciende el ámbito de la misma cognición. La validez es una conformidad con una regla general que establece una correspondencia con las experiencias de los varios individuos, porque nuestras imágenes no se dan solas: una serie de imá-

genes aparece en conexión conmigo, pero esto no significa que cuando digo «yo hablo» y «este habla», en la imagen de «este habla» no se halle inherente del mismo modo un «yo hablo». Es decir, tanto una serie de imágenes como la otra se corresponden ambas y son determinadas por un conocimiento particular. De aquí que no haya necesidad de recurrir a ninguna realidad objetiva.

Consideremos, por ejemplo, un pedazo de tela (es el ejemplo que Vatsyayana atribuye a estas escuelas idealistas, NS. IV, 2, 26): de hecho, este pedazo se reduce a un compuesto de hilos, y cuando queremos analizarlo, no encontramos en él, aparte de los hilos que lo componen, nada que pueda representar el verdadero objeto de la noción de tela. Por consiguiente, no existe lo que llamamos tela, y, por este motivo, no es posible tener la noción de tela como algo objetivo o real.

La crítica ya la habían iniciado las escuelas Sautrantika, que pusieron en claro la contradictoriedad del concepto de sustancia: los sentidos sólo perciben un dato único e indefinible, el *svalaksana.* Pueden percibir el color, pero no el color y la sustancia, y es que no existe un objeto turquí fuera del turquí. Todo aquello a lo que damos un nombre y pensamos como un objeto está condicionado por el conocimiento: el ser considerado como un objeto, el ser asignado a una clase, el recibir un nombre no es sino una construcción mental *(kalpana)* (17).

Cuando tengo la percepción de azul turquí, no conozco objetos azulados Sólo se trata, dicen los Yogacara, de un conocimiento de azul turquí que se revela a sí mismo. No existe algo turquí fuera del conocimiento; todo conocimiento se revela a sí mismo sin que exista algo extraño a él. Toda la experiencia es tan sólo conocimiento, y el ser de las cosas es idéntico a su ser conocidas. No sólo desde el punto de vista epistemológico es imposible admitir la existencia de una cosa fuera del conocimiento, sino incluso desde el punto de vista metafísico, ya que, en efecto, el concepto de extensión que el objeto externo presupone es contradictorio, La materia, se conciba atómicamente o de otro modo, es indemostrable.

(17) V. anteriormente la pág. 187 y sigs.

La objeción expuesta por los realistas dice que a esto se opone la experiencia común, en la que siempre se alude al conocimiento de algo. Si no fuera así, si sólo existiera la idea de turquí, la idea debería realizar un doble oficio, el de proyectarse en aquella forma particular de turquí y el de aprehenderse como tal. Es decir, sería a la vez sujeto y objeto, cognoscente y conocido. Pero los Yogacara responden afirmando que la objeción carece de valor, porque si bien el contenido del conocimiento es su misma forma, sin embargo, dicho conocimiento ya no se puede conocer; se trata de un conocimiento inmediato.

Por consiguiente, se concluye diciendo que sólo existen series de cogniciones transitorias, una condicionada por otra o por series de otras, desencadenadas por precedentes *engrafias* y por construcciones mentales que se manifiestan como datos sensibles, imágenes y conceptos. Una y otra serie se desarrollan con estricto paralelismo en la conciencia base, en el *alayavijnana.* Ésta se tiñe de un precario aparecer de series particulares en virtud de la nesciencia que crea el juego de las imágenes subjetivas que aparecerán como individuos y como cosas, como el mundo de los seres y como el mundo físico, mientras que, en realidad, son vibraciones de la conciencia base, imágenes suscitadas por la nesciencia sobre el tranquilo fondo de la inteligencia universal.

Existe, pues, una conciencia depósito *(alayavijnana)*, a la que nosotros llamaríamos más bien subconsciente, en la que cada pensamiento y cada acto consciente que no sea estéril e indiferente, es decir, incapaz de proyectarse en el futuro, deja una impresión o impregnación. Ésta queda allí latente, en estado de semilla o germen, siempre presente y provista de una fuerza o impulso causal, manifestable cuando se hayan madurado las circunstancias adecuadas para su desarrollo. Por ello, este subconsciente se desarrolla en circuito: es al mismo tiempo causa de nuestra múltiple actividad consciente (de nuestro pensamiento, de nuestra volición, etc.), y, en virtud de aquella impregnación, es, además, su consecuencia. Esta conciencia y los actos o pensamientos que en ella se depositan, se encuentran, pues, en una relación de causa recíproca y simultánea, como sucede, valga

el ejemplo, en lo que respecta al resplandor de la llama y de la combustión de la mecha. Estas impresiones quedan en ella latentes e inadvertidas, dispuestas a aparecer en la variedad y multiplicidad de su extrinsecación como fruto. Las diversas formas de existencia, en el budismo, son reductibles a tres grupos, según que actúen en la esfera del deseo (por ejemplo, los hombres, algunos dioses, los animales, etc.), en la esfera de la forma (otros dioses) o de lo inmaterial (otros dioses y estados mentales logrados en el proceso de meditación). Estos modos posibles de aparecer se hallan incluidos en la conciencia depósito, que es tanto individual cuanto colectiva, es decir, común en cuanto se manifiesta bajo formas siempre análogas y crea, por tanto, una concepción del mundo idéntica para todos los que gozan de ella. En cuanto tal, es la causa de proyección de toda criatura, tanto en lo que atañe a su particular constitución orgánica y a su ciclo hasta la muerte como en lo que respecta a su vida consciente *(nama-rupa)*. Por lo tanto, la conciencia es el presupuesto y el motor de los estados mentales que se desarrollan en los individuos, pero al mismo tiempo es renovada y nutrida por éstos. En el momento del nacimiento, ella representa la síntesis del pasado y, por este motivo, constituye el dato de aquella incorporación particular. Pero, ¿cómo nace y se determina esta impregnación? ¿Tiene un principio? La respuesta que dan los maestros budistas es análoga a la de los vedantistas a propósito de la libertad mágica *(maya)* o ignorancia *(avidya)*, que tiene el propio sostén en el Ser y en virtud de la cual el Ser se proyecta en lo distinto de sí. La impregnación existe *ab aeterno,* es una maculación que carece de principio pero tiene un fin, el cual es provocado por la intervención de un contra-agente *(pratipaksa)*, representado, en último análisis, por la doctrina budista y por la realización de sus verdades. Este contra-agente, aun asociándose con el subconsciente, obra sobre él desde dentro, engendra el pensamiento del otro plano, del absoluto, y produce al fin la revulsión de los planos en que la conciencia-depósito se reduce gradualmente y se extingue con entera ventaja de su contra-agente, que es el aflujo del plano absoluto. Por ello, este contra-agente es la causa en virtud de la cual la conciencia-depósito se interrumpe, se quiebra, verifi-

cándose *ipso facto* el plano nirvánico. Esto sucede, claro está, en la serie individual, porque el subconsciente colectivo, el que los textos llaman conciencia-depósito común, permanece como el alejado objeto de la pura visión del Buda. Por consiguiente, el universo y los individuos son representaciones subjetivas y denominaciones que emergen de esta conciencia-depósito y la nutren paulatinamente con nuevas *engrafias* y posibilidades. Tal proceso se desarrolla a través de la dialéctica de tres momentos: el imaginario *(parikalpita)*, el relativo *(paratantra)* y el absoluto *(parinispanna)*. El momento imaginario consiste en la errónea subsunción de la objetividad en imágenes que son simple ideación, la aparición como objetos externos de puras representaciones mentales. El momento relativo, así llamado porque deriva de la impregnación de la conciencia-depósito, representa la trama del universo tal cual se nos manifiesta, como si fuera real, y el flujo de las criaturas imaginadas que en él se mueven y de las categorías mentales: idea del yo como cuerpo, como agregado, como conjunto de sentidos y de sensaciones, tiempo y espacio, número y convenciones *(vyavahara)*, y la idea de un yo y de lo distinto de mí, así como también de las diversas formas de existencia. En el momento absoluto se disipa toda sensación de objetividad (es decir, el primer momento) que entra en el juego de lo relativo (segundo momento). Por ejemplo, cuando en el desierto se le aparece al viajero el espejismo del agua, esta aparición como agua objetivamente existente es el carácter imaginario. La aparición existe como aparición, determina el deseo del viajero de dirigirse hacia aquella agua, y este es el carácter relativo. Pero, de hecho, esta agua no es agua, y este es el carácter absoluto. Como absoluto, este momento es identidad inmutable, es el plano búdico o nirvánico.

Los idealistas encuentran la prueba de sus teorías en el sueño, en el que surgen imágenes a las cuales no corresponde nada objetivo. A lo que responden los realistas diciendo que este razonamiento es falaz porque, aunque en el sueño las imágenes no tienen una objetividad, sin embargo, se hallan construidas con ecos de lo real percibido otras veces y depositado en el fondo del subconsciente. Pero los Yogacara objetan di-

ciendo que su problema es distinto, esto es: sólo el de mostrar cómo los objetos que se presentan en el sueño no tienen una base objetiva, siendo pura creación subjetiva.

Luego, hay otros argumentos. El objeto no puede ser concebido como una sustancia; una sustancia nos resulta accesible a través de sus atributos (color, sabor, etc.), pero, ¿qué es un objeto fuera de estos atributos? Hemos dicho repetidamente que el objeto es una construcción mental. Los Yogacara dan un paso adelante y niegan, con relación a los Sautrantika, la misma objetividad de cualquier objeto, hasta el reducido al punto-instante. La objetivación del pensamiento es irreal: real es solo el pensamiento no objetivado.

El todo y las partes

La objeción principal de los realistas, dice Kamalasila, se formula diciendo que, si no existieran las cuatro sustancias materiales como causas últimas del mundo objetivo, distintas y separadas de la cognición que de él podemos tener, no se explicaría cómo tenemos de dicho mundo percepciones claras y precisas. Si tampoco basta esta percepción para hacer indudable la existencia de aquel mundo, ¿qué prueba podría demostrar la existencia de la misma noción que del mundo tenemos? Pero la argumentación, dicen los Yogacara, no es válida, ya que si los objetos fueran conocidos por la percepción, podrían ser conocidos

a) como una unidad no diferente de los átomos,
b) como una unidad compuesta,
c) como un todo no relativo a las partes.

Ninguna de estas hipótesis puede aceptarse.

En efecto, nosotros tenemos la percepción de un todo, y no de átomos singulares e indivisibles. Naturalmente, las escuelas realistas del Budismo podían responder que los átomos no están aislados, sino en continuo movimiento, agregándose y disgregándose sin interrupción. Por esta razón, está fuera de lugar hablar de átomos singulares y, por tanto, de la posibilidad de percibirlos. Pero la objeción es falaz, porque, a pesar de que

se agregan, no pueden perder su forma de *mínimos* indivisibles en partes sin dejar de ser átomos, por lo que deberían aparecer como tales ante la conciencia. Y si son indivisibles, serán incorpóreos, como los estados psíquicos o los sentimientos, y, por tanto, indiscernibles. Los budistas realistas rechazan la refutación, y afirman que percibimos simultáneamente corrientes o series de átomos homogéneos, los cuales, precisamente por esto, suscitan en nosotros la ilusión de un todo extenso. Pero esto, responde Kamalasila, ¿qué quiere decir? Si la percepción, por si sola, sin la intervención de una inferencia sucesiva, no nos permite reconocer los átomos, ¿cómo entonces se sostiene que éstos pueden caer bajo la percepción? Verdad es que la percepción nos da sólo el momento-instante, y que éste es el fundamento del sucesivo proceso cognoscitivo. Y no se diga que el objeto, cual objeto extenso y único, es una apariencia ilusoria, porque se podrá hablar de ilusoriedad de la extensión o de la magnitud sólo cuando haya sido demostrada la existencia del átomo, del mismo modo que se puede probar la falacia del concepto de permanencia después de haber demostrado la no permanencia. Pero, en el caso actual, el átomo debe aún probarse, en cuanto sigue siendo el objeto de la presente discusión. No puede decirse que la percepción de las cosas extensas, como, por ejemplo, un collado, una jarra, etc., es el primer dato de la percepción visual, y que, luego, por inferencia, establecemos que dichas cosas están compuestas de partes sutiles, de la misma manera que por razonamiento inferencial afirmamos que las cosas no son eternas. En efecto, decir que las cosas extensas son agregados de partes mínimas porque tienen magnitud, no es un razonamiento válido, pues el *probandum* puede tomarse en dos sentidos: o la magnitud se entiende en el sentido de magnitud real, en cuyo caso no la admiten los budistas y, por tanto, es una razón que no prueba nada, porque carece del carácter esencial de la razón lógica de expresar una concomitancia válida y necesaria para todos; o bien, se trata de una magnitud ficticia, pura extensión en el espacio, en cuyo caso tampoco la razón es probatoria, porque imágenes de semejante extensión aparecen también en los sueños, aunque se refieran a cosas irreales que no se hallan compuestas de partes.

A estas alturas intervienen en la discusión los jainistas, quienes, fieles a su relativismo, dirán que también los átomos pueden considerarse desde un doble punto de vista, es decir, que tienen un doble carácter: común y particular. Los sentidos pueden percibir aquél y no éste, por lo que nada de extraño hay en que una misma y única cognición perciba los átomos. La respuesta de los Yogacara incide de lleno en el relativismo Jaíno. Dos formas de una cosa implican la existencia de dos cosas, no de una, porque, si las formas son distintas, no pueden aplicarse a un mismo y único objeto. Si luego las dos formas no son distintas de la cosa, se identificarán con ella y, por tanto, serán las formas de una única cosa, que, aun siendo tal, presentará un doble aspecto. Ahora bien aquellos dos caracteres, el común y el no común, son tales que la presencia del uno supone la ausencia del otro. Entonces, ¿cómo pueden coexistir en un único objeto?

La posición de los jainistas es compartida, en cierto modo, por Kumarila, quien tiene con el relativismo de aquéllos más de un punto de contacto. También él es de la opinión de que una cosa puede aparecer bajo múltiples aspectos, lo cual depende del acento que pongamos sobre uno u otro aspecto. La noción de una cosa puede sacar a luz una de sus formas, por ejemplo, el ser jarra, pero igualmente otras. Sobre esto no hay duda, y por tanto, la naturaleza de una cosa puede ser aceptada según el modo particular con que es efectivamente conocida. A esto responden los budistas que, si así fuera, no habría ningún criterio para determinar la noción verdadera y la falsa, y faltaría el modo de establecer el juicio de diferencia. En suma, la existencia de los átomos, como constitutivos base de la materia, no se puede demostrar ni con la percepción ni por medio de la inferencia, y, por lo tanto, concluyen los Yogacara, nuestra negación del mundo exterior no implica ninguna contradicción con la percepción. Los objetos pueden existir, y existen también para los Yogacara, en el plano de la verdad empírica, sin necesidad de recurrir a un concepto lógicamente contradictorio como es el del átomo. Sin embargo, la tesis que contraponen, es decir, la de que la tierra y los otros elementos no tienen la naturaleza ni de lo uno ni de lo

múltiple y que, por ello, no deben existir, es considerada por sus adversarios como dudosa y, por lo tanto, inconcluyente. Por este motivo, se podrá dudar acerca de la existencia de los átomos, pero no se puede ser tan categórico acerca de su negación. ¿En virtud de qué son tan terminantes los budistas? A esto se responde diciendo que todo lo que se halla privado de la cualidad de lo uno o de lo múltiple no existe, y tal es el caso de los átomos postulados por las escuelas realistas. En efecto, el átomo no puede ser uno, porque las cosas que caen bajo los sentidos, por ejemplo una colina, etc., son, según los realistas, agregados de átomos que se mueven en varias direcciones, esto es, tienen una dimensión. Esta propiedad de tener una dimensión o figura también debe estar ínsita en el átomo, pues, de otro modo, tampoco se hallaría en el agregado. Ahora bien, este concepto de dimensión o figura respecto del átomo es inadmisible, sea cual fuere el modo en que los átomos se conciban: ligados entre sí, separados, en contacto o sin un intervalo espacial entre ellos. Si el átomo que está en el centro de una masa de átomos no tuviera ninguna figura, no tuviera en sí esa diversidad que se manifiesta con la potencia de dirigirse hacia varias direcciones, como es propio de las funciones mentales, nunca sería posible ningún agregado. En efecto: si con la cara con que se orienta hacia un átomo estuviera orientado también hacia los demás, de ello se seguiría que todos los átomos ocuparían el mismo punto en el espacio, lo que haría imposible el conglomerado. Si, en cambio, el átomo central se dirigiera de distinto modo hacia el otro átomo, tendría diferentes aspectos y, por lo tanto, no sería uno. Y no se diga, para evitar esta dificultad, que, cuando se habla de diversidad de dirección del átomo, según que se oriente hacia uno u otro átomo, no se hace sino recurrir a un modo de expresarse para indicar que un átomo está circundado por muchos otros, pero que, de hecho, el átomo no tiene partes. Entonces se cae en la objeción anterior, es decir, que si el átomo no tiene partes, será análogo a la mente o a los estados psíquicos, de los que, precisamente por esto, no se puede decir que estén circundados por ninguna cosa. Por este motivo, faltando la condición de poder estar circundados, no es posible afirmar que el átomo

se encuentre en el centro de otros átomos que lo circunden, y de aquí establecer la diversidad de su dirección. Y no se diga que hay diferencia entre los estados mentales y los átomos porque aquéllos son incorpóreos y éstos corpóreos, ya que los átomos, al carecer de partes, son también implícitamente incorpóreos. Por otro lado, los estados mentales y los átomos son muy distintos, porque aquéllos se desarrollan en el tiempo y éstos se mueven en el espacio, y el movimiento en el espacio no es compatible más que con una serie de relaciones que presuponen la existencia de las partes.

En suma, como sostiene Dinnaga en el *Alambanapariksa*, si los objetos son atómicos, producirán percepciones idénticas, en cuanto que la diferencia que percibimos en los objetos sólo puede concebirse como producida por el número o por la magnitud de los átomos. Mas por el número no puede ser producida, porque de los átomos, iguales por definición, no puede derivar un compuesto diferente; y tampoco puede resultar de la magnitud, porque ha quedado establecido que los átomos no tienen magnitud.

El objeto externo es incognoscible

Así pues, el mundo externo no es una pluralidad, pero no por esto puede decirse que sea una unidad. En efecto, ningún objeto puede concebirse si no es como un compuesto, porque de nuevo se presenta la misma objeción formulada respecto del átomo. Sin embargo, ha quedado demostrado que la no existencia de los elementos materiales es lógicamente posible. En tal caso, si estos elementos no son percibidos, es también lógicamente imposible la noción que los apercibiría, la cual se adopta para probar la existencia de dichos elementos. En consecuencia, se ha de decir, una vez más, que toda ideación tiene un valor puramente subjetivo, y no corresponde a nada objetivamente real.

Llegaremos a la misma conclusión examinando el conocimiento, examen que nos conducirá a la certeza de que en el proceso cognoscitivo no existe ni un sujeto que conoce ni un objeto

conocido. En efecto, el conocimiento es autoconocimiento, aunque este concepto no debe entenderse en el sentido de que se aprehende a sí mismo. La palabra autoconocimiento sólo se refiere al conocimiento que se manifiesta de suyo, por su propia naturaleza. Es un hecho único, lo opuesto a la materia inconsciente, en el que no se puede distinguir ninguna trilogía de acto cognoscitivo, objeto conocido y sujeto cognoscente. El conocimiento es autocognoscente, porque su naturaleza es precisamente el conocimiento, y, por tanto, ¿cómo puede atribuirse el conocimiento al objeto, que es inconsciente? Aun admitiendo, por simple hipótesis, que existiera un objeto externo, este objeto nunca podría ser apercibido por el conocimiento. En efecto, sólo existen tres posibilidades: el objeto puede ser conocido por una cognición que no tiene su forma, por una cognición que tiene una forma semejante o por una cognición que reviste una forma diferente. Ninguna de estas tres hipótesis es aceptable. Que la primera opinión es inadmisible, resulta claro: si la cognición no tiene en sí la forma del objeto, no puede conocerlo, puesto que se trata de dos mundos absolutamente distintos. Claro está que se puede objetar que con el conocimiento sucede como con el fuego, que quema el combustible sin adoptar, sin embargo, su forma, pero este razonamiento carece de validez, porque el combustible, al contacto del fuego, se transforma en carbón encendido, en tanto que el conocimiento de un objeto no produce ningún cambio en él, siendo, en el caso que se discute, el objeto el que modifica el conocimiento, y no el conocimiento el que modifica el objeto, pues una cognición que no modifica un objeto, no lo conoce. El mero hecho de que el conocimiento sea el producto del objeto no nos autoriza a concluir que conoce dicho objeto, pues, de otro modo, el conocimiento podría conocer el ojo y los otros medios cognoscitivos que lo producen o suscitan. Tampoco puede aceptarse la segunda hipótesis, es decir, la de que el conocimiento conoce el objeto en cuanto se halla investido de una forma semejante a aquél. El objeto no es conocido por el conocimiento directamente, sino a través de sus formas, reflejadas en el mismo conocimiento. El conocimiento es, por lo tanto, indirecto. Ahora bien, el conocimiento es único, y no se compren-

de cómo puede abarcar objetos diferentes. En su unicidad y su elementalidad, no pueden estar presentes varias formas al mismo tiempo, pues, de otro modo, también el conocimiento sería múltiple. Pero como el conocimiento es un estado incorpóreo, no tiene extensión y, por tanto, no puede darse en él la multiplicidad.

Además, la conformidad entre el conocimiento y el objeto podría ser completa o parcial. Si fuera completa, el conocimiento sería inconsciente, como el objeto; si sólo parcial, toda cognición, precisamente por esa parte no ligada al objeto, podría conocer cualquier objeto. Por lo demás, surgirían otras muchas dificultades. Así, por ejemplo, todos admiten que los santos pueden conocer los estados mentales de otras personas, es decir, de otras series mentales, pero entonces, si estas series son pecaminosas, a causa de la conformidad anteriormente dicha, también el conocimiento del santo sería pecaminoso en todo o en parte, según que (como en el caso susodicho) aquella conformidad fuera total o parcial. En la tercera alternativa, la de un conocimiento con una forma diversa, no habría relación entre el conocimiento y el objeto, y todo conocimiento podría apercibir cualquier objeto.

En fin, si el mundo externo fuera real, no podría ser conocido ni por medio de la percepción ni mediante la inferencia. No podría ser conocido con la percepción, porque, en caso de que el conocimiento perceptivo contuviera en sí la forma del contenido perceptivo, tal conocimiento conocería esta forma suya, por ejemplo, del azul turquí, pero no la del objeto externo, que sólo podría ser inferida. En caso de que tuviera en sí la forma del contenido perceptivo, entonces faltarían los presupuestos del contacto en que se basa el proceso perceptivo. Por otra parte, la realidad del objeto externo tampoco puede ser asentada por medio de la inferencia. Los budistas Sautrantika, por ejemplo, sostenían que la forma bajo la cual aparece la cognición guarda conformidad con el estado real de las cosas, presupone un objeto de una forma semejante a aquella que lo percibe y que imprime su propia forma del conocimiento. Pero semejante argumento no es aceptado por los idealistas, para quienes el mundo externo no existe. Esa conformidad

con el mundo externo, responden, sólo puede ser entendida en dos sentidos, por igual inaceptables, habida cuenta del razonamiento ya hecho. O es una fiel representación del objeto externo, o es la capacidad de representarlo. Si por dicha conformidad se entiende la causa de una cognición capaz de redundar en una acción eficiente, la hipótesis es aceptable aunque el objeto externo no exista, ya que también las ideas pueden ejercer una influencia y servir de guía a nuestras acciones, aun sin la presencia de las cosas externas.

Los Yogocara, a estas alturas, se dirigen a otras escuelas budistas, ya sean las de los Vaibhasika, para quienes los elementos de la existencia *(dharma)* existen en el pasado, el presente y el futuro, ya sean las de los Vibhajyavadin, para los que existe al menos el presente, o las de los Sautrantika. Éstos, en efecto, aun concibiendo los *dharma* como puntos-instante, sostienen que los objetos externos, o, mejor dicho, las series que los constituyen, imprimen su forma en el conocimiento, de modo que la forma de nuestro conocimiento corresponde a la de los mismos objetos, por lo que entre una y otra se da una relación de conformidad *(sarupya)*. Nuestros conocimientos singulares no son modos puramente subjetivos, porque, en tal caso, estarían privados de una forma determinada. El hecho de que las formas sean distintas entre sí demuestra que son determinadas por algo que suscita y provoca aquellas formas particulares, y tanto es así que, cuando se percibe un objeto turquí, no decimos «Yo soy turquí», sino «Esto es turquí», colocando así, explícitamente el «esto» fuera de nosotros. Por lo demás, aun reduciendo las diversas cogniciones a modificaciones de las series individuales en desarrollo *(pravrittivijnana)*, es un hecho que éstas aparecen, no al azar, sino según circunstancias específicas, a diferencia de la conciencia base *(alayavijnana)*, que siempre está presente como pura posibilidad y como sujeto. Finalmente, la coordinación entre las dos tesis, la Yogacara y la Sautrantika, siempre posible, fue realizada, como se ha visto, por Dinnaga y por sus seguidores.

RESPUESTA DE LAS ESCUELAS REALISTAS SANKHYA, YOGA Y NYAYA-VAISESIKA

El Sankhya, para el que no sólo los *purusa,* las almas, son reales, sino también las modificaciones de la *natura naturans (prakrti)* que aquéllas oprimen y aprisionan, responde diciendo que la experiencia común nos da la certeza de la existencia de los objetos como existentes fuera de nosotros. El ser no puede reducirse a puro conocimiento, porque, aun admitiendo que exista aquella conciencia-depósito *(alayavijnana)* en la que sería depositada, como semilla dispuesta a dar fruto, cada una de las ideas en particular, éstas deben también ser determinadas por algo, y este algo no puede estar constituido solamente por anteriores impresiones *(vasana)*, porque así se caería en una regresión al infinito: el objeto se nos presenta con su propia eficiencia *(pratyupasthitan idam svamahatmyena vastu,* YB. IV, 14). Los objetos que percibimos en la experiencia común no pueden compararse por entero con los que aparecen en el estado de sueño, como sucedería si se admitiera el punto de vista de los Yogacara, porque no son contradichos por la realidad, como acontece con las visiones de los sueños. Aun negando esta realidad objetiva de las cosas, tampoco tendrían ningún valor lógico las objeciones de los Yogacara, pues también ellas serían pura imaginación. Es el objeto el que da validez al conocimiento, porque dicho objeto lo provoca con su propio poder de perceptibilidad *(arthena svakiyayá grahyasaktyá vijnanam ajani,* TV. IV, 14).

El Sankhya, desarrollando una argumentación que también encontramos en Kumarila, afirma que la eventual diversidad de percepción de un mismo objeto por parte de diferentes individuos no implica que dicho objeto tenga distintas formas al mismo tiempo y que, por tanto, sea puramente subjetivo. Esto es naturalmente inadmisible y, por tanto, los Yogacara no pueden deducir que esta variedad se deba a los conocimientos singulares y que el objeto en sí no exista. ¿Cómo se las arreglan para

explicar la corporeidad *(sthulatva)* y la exterioridad *(bahyatva)*, es decir, los dos atributos que percibimos en la misma cognición como inherentes en las cosas externas (TV. IV, 14)? En efecto, corporeidad significa capacidad de penetrar diferentes puntos del espacio, y exterioridad implica relación con diversos y distintos puntos del espacio. Ahora bien, un simple acto mental no puede poseer ninguna de estas dos propiedades, porque se hallaría en contradicción con su naturaleza de no ser espacial.

Es lógicamente indemostrable la identidad del objeto y de la cognición, que, según los Yogacara, se demuestra por el hecho de la invariable concomitancia y correspondencia de la percepción de un objeto y de su cognición, por lo que toda imagen es idéntica a su cognición. En otras palabras, la ley del *saholambha,* la concomitancia, que es la clave de las argumentaciones Yogacara, no puede tener demostración lógica. El axioma de la correspondencia o concomitancia se refuta con facilidad: nadie puede afirmar que la ausencia de la cognición implique también la ausencia del objeto, ya que, en admitir dicho principio, sería imposible determinar qué hay fuera de la actividad presente.

La posición de los Nyaya-Vaisesika es, como se ha visto, absolutamente realista: el mundo externo es real e inteligible, y cada cosa puede ser conocida, según su naturaleza, por medio del análisis que de ella hace la razón, como dice Vatsyayana comentando un *sutra* famoso de NS. *buddhya vivecanad bhavanam yathathmyopalabdhir* NS. IV, 2, 26: «las cosas son conocidas, en realidad, por medio de los instrumentos del recto conocimiento». Este análisis nos lleva precisamente a la conclusión de que las cosas existen realmente, y no son inconsistentes como los sueños, tal como pretenden los idealistas. El razonamiento de los budistas, dice NS. IV, 2, 27, no es válido. Consideremos el ejemplo susodicho de la imposibilidad de la noción de tela, haciendo abstracción de los hilos y viceversa: es posible un análisis de las cosas, entonces no se puede decir que la verdadera naturaleza de aquellas cosas no pueda ser conocida; si, por el contrario, ésta no es conocida, la razón no puede analizarlas, por lo cual resulta evidente la contradicción entre la tesis de que las cosas pueden ser analizadas por la razón y

la otra de que la naturaleza de las cosas no puede ser conocida (NBh. IV, 2, 29-35).

En efecto, si el análisis de las cosas por medio de la razón es posible, no se puede decir que la naturaleza de las cosas no puede ser aprehendida; pero si la naturaleza de las cosas no es aprehendida, no es posible su análisis por parte de la razón. Este análisis sólo permite afirmar que unas cosas existen y otras no, y no nos autoriza a concluir que nada existe. Esta misma afirmación de que nada existe es contradictoria, ya que, al menos, la prueba existe, porque si no hubiera una prueba que demostrara aquella tesis, no se podría afirmar que nada existe. Y no se puede decir que los objetos supuestos por nosotros como reales son, en cambio, como las imágenes que aparecen durante el sueño, que reconocemos como no existentes cuando despertamos. En efecto, quien así opina, sólo puede demostrar la no existencia de las imágenes del sueño poniéndolas en relación con la realidad de las percibidas en el estado de vigilia, que son reales en cuanto percibidas.

Semejante modo de argumentar se halla en contradicción con la misma tesis de los idealistas, porque sólo cuando la existencia de las cosas es inferida de su ser percibidas se puede, según dicho modo de razonar, inferir su no existencia del hecho de no ser percibidas. Si las cosas fueran irreales tanto en el estado de sueño como en el de vigilia, su percepción no serviría para demostrar nada. Si no hubiera diferencia entre el estado de vigilia y el estado de sueño, no habría modo de determinar la irrealidad de las visiones del sueño. Si la lámpara está apagada, no podemos atribuir la no percepción de los objetos que están en la habitación a la falta de luz. Sólo estamos seguros de que tales objetos existen y serían percibidos si la lámpara estuviera encendida. Por otra parte, no se puede decir que las imágenes de los sueños, tan variadas, unas veces pavorosas y otras agradables, no tengan ninguna causa. Sucede con ellas como con el recuerdo, es decir, tienen por objeto percepciones precedentes. Y, por esto, la analogía anteriormente aducida por los idealistas carece de valor. Pero aún hay más: es un hecho indudable que distinguimos entre conocimiento verdadero y conocimiento falso, pero este último cesa cuando surge el cono-

cimiento verdadero, que consiste en la percepción de la realidad. Existe, pues, una diferencia entre las imágenes del sueño y las de la vigilia, como hay una diferencia entre una percepción falaz y una percepción verdadera, o entre la imagen de un objeto visto a distancia y la de otro visto de cerca. Si nos hallamos en el desierto, podemos tener de lejos la impresión de que frente a nosotros hay agua, pero, cuando nos acercamos, desaparece la imagen del agua. Esto demuestra que el conocimiento verdadero es un dato positivo que está latente incluso en el conocimiento falaz. En el ejemplo tan frecuentemente aducido del espejismo, se dan, además de la percepción errónea, hechos ciertos (la tierra calentada por los rayos del sol, el sol, etcétera). En suma, incluso las imágenes y las cogniciones erróneas tienen un fundamento de realidad: *kvacit, kadâcit, kaisyacic ca bhâvân nânimittam mithyâjnânam* (NBh. IV, 2, 35).

El ataque de los Vaisesika-Naiyayika a los idealistas budistas, ya señalado en los *sutra* y proseguido luego con vigor por Vatsyayana en su comentario, encuentra continuadores en Uddyotakara, Jayanta y Sridhara. Los argumentos son poco más o menos los ya adelantados por los Sankhya y por Vatsyayana, pero la refutación se hace más hábil y detallada. Si el mundo es irreal, repiten, siguiendo a Vatsyayana, las imágenes que de él tenemos serán análogas a las del sueño, y no estaremos en condiciones de establecer la diferencia entre las imágenes del sueño y las de la vigilia, que, en cambio, confrontadas con las primeras, constituyen la prueba de la no validez de aquéllas. Si, como es conocido de todos, las imágenes del sueño no tienen una existencia real, de ello se sigue que deberá decirse lo contrario de las que se perciben en el estado de vigilia. Es más, añade Uddyotakara, como para los idealistas no existen objetos reales percibidos en el estado de vigilia, es imposible para ellos distinguir entre las imágenes del sueño y las de la vigilia. Y los idealistas nunca podrán afirmar que las dos imágenes son diversas en cuanto las primeras son indistintas y las segundas distintas, siendo determinada la mayor claridad de las imágenes de la vigilia por los objetos externos, porque éstos, según ellos, no existen. Conviene poner de relieve, además, que este principio destruiría toda responsabilidad moral, porque, si todo fuera

vano como el sueño, no se podría distinguir el bien del mal, del mismo modo que no es pecado un adulterio consumado en sueños.

En toda cognición errónea está presente un doble elemento: uno real y otro falso. Cuando vemos relucir en la noche un pedazo de concha y la tomamos por plata, la imagen de la plata es falaz, pero no la realidad objetiva de la concha. Si no tuviéramos ya la experiencia de lo que es plata, esta ilusión no sería posible. El conocimiento exacto, o una serie de conocimientos exactos, precede al conocimiento erróneo del mismo objeto.

La crítica que los Yogacara hacen al concepto del todo, y su afirmación de que éste no es perceptible como algo distinto de sus partes, siendo el concepto de átomo y de espacio contradictorio y, por tanto, no pudiendo el átomo unirse nunca para formar un todo, no merecen, según las escuelas Nyaya, mayor consideración, por cuanto no es posible sustituir por complicadas extravagancias dialécticas un hecho positivo e inequívoco como son los datos que nos proporciona la experiencia directa. Un conocimiento que derive de sentidos íntegros y no sea contradicho por ningún otro hecho o conocimiento establecido con seguridad (cierto, por tanto, y no dudoso), no puede ser eliminado con la simple afirmación de que, en la prueba, se demuestra que es falso. Por motivos de claridad, resumo lo que con mayor amplitud se dirá en otro capítulo.

El todo es inherente a las partes y, por este motivo, resulta vano afirmar que debe ocupar un espacio distinto del de las mismas partes que lo forman; el todo es tal, precisamente, en cuanto totalidad de partes. Con respecto a este concepto no sucede lo que acontece en relación al universal *(jati)*, que está presente en cada individuo. Tampoco es posible comparar el concepto del todo con la idea de unidad que podemos tener cuando vemos de lejos un bosque, el cual, a medida que nos acercamos, se rompe en su unidad o disocia en cada uno de los árboles que lo componen, pues en este caso hay un obstáculo para la percepción exacta de las cosas tal como son, y este obstáculo viene representado por la distancia, mientras que en el caso de un objeto que es y aparece realmente como un todo,

como puede ser, por ejemplo, una piedra, la percepción del todo no depende por completo de la percepción de sus partes, los átomos. Éstos, a diferencia del ejemplo del bosque aducido por los idealistas, no pueden ser percibidos, porque, por definición, superan la capacidad de nuestros sentidos, si bien su existencia puede ser inferida por sus efectos, es decir, a partir de los objetos extensos.

La teoría del *sahopalambha,* correspondencia o concomitancia y, por tanto, identidad del conocimiento y de su contenido, resulta inaceptable porque, mientras el objeto es percibido por los sentidos, la cognición del objeto lo es por el intelecto, es decir, se trata de un acto mental y no ya sensorial. Además, añade Jayanta, el conocimiento no implica autoconocimiento; en efecto, frecuentemente sucede que percibimos un objeto sin tener plena cognición de él, es decir, sin saber que lo conocemos. Incluso los Yogacara admiten implícitamente una dualidad y no una identidad, en cuanto se ven obligados a hablar de un objeto y de su cognición (NM., pág. 544). Además *(ibid.)*, la tesis Yogacara de que la forma del objeto tiene su origen en el conocimiento es inadmisible, puesto que, si fuera como ellos dicen, toda cognición participaría de dos caracteres opuestos, es decir, sería al mismo tiempo perceptora y percibida. Es más, esta opinión malamente se concilia con la teoría sostenida por ellos sobre la momentaneidad de toda cognición, porque si el objeto y el sujeto son momentos particulares de una misma cognición, entonces estas dos cogniciones, la objetiva y la subjetiva, o se producen al mismo tiempo, en cuyo caso una no puede percibir a la otra, o bien una percibe a la otra, y entonces no son momentáneas *(ksanika)*, porque la primera debe permanecer hasta que se origine la segunda.

Los Mimamsaka

Kumarila, quien, como todos los Mimamsaka, afirma igualmente la realidad objetiva de los objetos, repite poco más o menos las mismas críticas. Siendo, sobre este punto particular, idénticas las opiniones de todas estas escuelas (Sankhya, Nyaya,

Vaisesika, Mimamsa y Jaína), todas formulan, poco más o menos, las mismas críticas. También Kumarila sostiene que la teoría de las impresiones depositadas en la conciencia-base y luego proyectadas en la ilusoria objetivación no puede adoptarse para explicar las cogniciones (SV. 182-199), ya que contradice el axioma de la momentaneidad de unas y otras postulado por los Yogacara. (SV. 181-199): «No se puede hablar de impresiones *(vasana)* por tres razones: 1) porque las ideas son momentáneas; 2) porque su destrucción es total; 3) porque lo impreso y lo que imprime nunca pueden darse asociados (a causa de su momentaneidad).

»Además, como el momento próximo aún no ha aparecido, no puede ser impreso por el momento precedente, y el sucesivo, puesto que desaparece apenas comparecido, no puede llevar ninguna impresión del momento precedente. Aunque ambos momentos aparecieran al mismo tiempo, no existiría entre ellos ninguna relación, y por esto precisamente decimos que no puede darse ninguna "impresión". Como los dos momentos, el precedente y el sucesivo, son momentáneos, uno no puede influir sobre el otro, pues, ¿cómo puede un momento, en el instante de su destrucción, sufrir una impresión de otro momento sujeto también a destrucción? Sólo sustancias duraderas pueden sufrir impresiones de otras sustancias también duraderas.

»Los budistas pueden poner la objeción de que, si la idea sucesiva y duradera no difiere de la precedente, entonces no podrá haber impresiones, por no existir diferencia alguna entre las dos. Sólo si éstas se consideran momentáneas se puede hablar de impresiones basadas en la semejanza y la diferencia (entre dos ideas).

»A lo que se responde: para vosotros no puede darse dicha semejanza, en cuanto aceptáis la momentaneidad de la noción. Más aún: la noción precedente no puede producir ningún efecto hasta que no aparece, pero tampoco lo puede llevar a cabo cuando es destruida; y el hecho es que, cuando se realiza, no dura ni siquiera un momento. Por esto, como opináis que toda noción es destruida apenas se produce, no puede haber para vosotros un momento capaz de producir su propio efecto.

»Además, dado que la noción es destruida por completo (sin

dejar traza o restos de sí misma), ¿de dónde sacáis la semejanza de que habláis? En efecto, en la noción siguiente no se encuentra ninguna propiedad que haya pertenecido al momento precedente, y es que fuera de la identidad de propiedades no es posible ninguna semejanza.

»Si las impresiones dependieran solamente de la semejanza, cuando la noción de elefante, por ejemplo, sigue a la de la vaca, no podría haber ninguna impresión, porque ambas son completamente distintas entre sí. Entonces, después de aquélla, nunca se daría la noción de vaca, precisamente por defecto de la causa, representada, según vosotros, por aquella impresión. En efecto, ninguna idea puede derivar de otra que le sea desemejante. Además, dado que falta el apoyo de un objeto externo, por cuyo motivo no son influidas en modo alguno por circunstancias extrañas, y puesto que tienen como carácter propio el de ser destruidas por completo, ¿cómo podrían estas impresiones producir aquellos efectos que se desarrollan, según vosotros, en series singulares? Sólo la destrucción de la causa y no otra cosa, decís, produce la manifestación del efecto. Pero, entonces, la destrucción de una sola noción implicaría la destrucción de todas las impresiones que de ella derivan (ya que las impresiones, según vosotros, no tienen más causa que simples nociones o ideas), en cuyo caso, el universal sugerido por esta impresión desaparecería en un solo instante.

»Si luego afirmáis que aun después de la destrucción del sustrato (es decir, de la noción) permanece su potencialidad, entonces no hay lugar para la momentaneidad, y no habrá modo de producir ningún efecto partiendo de la base de este carácter.

»Si, en cambio, se sostiene que el flujo de las impresiones se desarrolla con continuidad, como el flujo de las nociones, entonces, dado que las impresiones y las ideas son independientes, ninguna impresión será causada por una noción, ni ninguna noción será producida por una impresión. En cuyo caso, tanto las nociones como las impresiones producirán efectos semejantes a sí mismas, y ninguna de ellas podrá producir la otra. Además, en vuestro sistema se habla de dicha causa particular como capaz de producir efectos desemejantes.

»Por este motivo, la teoría de las impresiones es expuesta

por vosotros como una verdad convencional o relativa, no como una realidad verdadera. En tal caso, respondemos que ningún efecto puede ser producido por sustancias irreales».

Además, estas impresiones *(vasana)*, en cuanto causadas por experiencias pasadas, son recuerdos y, por consiguiente, podrán suscitar otros recuerdos, pero no percepciones de objetos. Por lo demás, dados los presupuestos del realismo budista, no se alcanza, repiten los Mimamsaka, cómo pueden existir impresiones si no existen ni la causa ni el estímulo de ellas. Ni siquiera la variedad de las ideas puede ser causa de la variedad de las impresiones, porque, en tal caso, habría una dependencia mutua.

No hay duda de que todo objeto posee diversas cualidades; una mujer puede ser objeto de deseo por parte de una persona dominada por la pasión; un asceta, despegado de las cosas del mundo, al verla, pone de relieve tan sólo su impureza e, idealmente, se la imagina descompuesta por la muerte y transformada en un cadáver pútrido; para un tigre, esa misma mujer constituye una presa apetitosa. Pero esta variedad de valor no sólo deriva de las diversas propiedades y cualidades inherentes al objeto, que lo hacen así capaz de ser considerado bajo muchos puntos de vista, sino también de la singularidad de los individuos, cada uno de los cuales toma en consideración o llega a dar particular relieve a un aspecto con preferencia a otro, en virtud de sus predisposiciones, las cuales, en efecto, explican la variedad de los caracteres y de las propensiones del hombre. Por consiguiente, todo juicio de valor es doble; depende del objeto y del sujeto, es decir, de una mutua relación entre los dos, por intervención de la cual, sólo algunas, y no otras, de las cualidades percibidas en el pasado afloran a la conciencia, así como también, del mismo modo, salen a luz por obra de las palabras que expresan la clase a la que pertenece el objeto. Pero semejante relativismo implícito en las ideas humanas no es motivo suficiente para afirmar que las cosas no tienen realidad objetiva.

Junto a esto será preciso tener presente que negar la existencia de un objeto percibido y no contradicho por la experiencia común, para sustituir esta evidencia general por la ilusión de su no existencia, constituye un razonamiento falaz, pues contradice

la misma tesis, en cuanto que el objeto que se hubiera de inferir sería inexistente.

Además, y repitiendo un argumento ya propuesto por otros, si todo fuera ilusorio o irreal como las imágenes del sueño, contradichas por la experiencia en el estado de vigilia, faltaría todo criterio para establecer la validez o la falsedad, la realidad o la irrealidad de nuestra misma experiencia.

Las escuelas vedánticas

A las escuelas realistas se asocian algunas tendencias del Vedanta, concretamente, aquellas que, renunciando al monismo absoluto, según el cual todo es ilusión fuera del Brahman, admiten que el alma y la naturaleza son proyecciones esenciales de Dios. A este Vedanta se adhiere, por ejemplo, Madhva, quien, de manera mucho más decidida que Ramanuja, introduce en su sistema la armazón del Sankhya y la ley de la evolución de un único principio *(parinama)*. Junto a Dios, y considerada como su esposa en la simbología religiosa, se halla la Prakrti, también llamada *maya*. La *prakrti* es sustancia *(dravya)* unida a defectos, material y no inteligente *(jada)*, sujeta a un continuo desarrollo y devenir, aunque bajo el control supremo psicofísico de cada uno de los individuos y, por este motivo, desarrollándose eternamente en elementos sutiles *(tanmatra)*, se hace asimismo el mundo físico. Por lo tanto, ella es la causa del aprisionamiento de cada una de las almas en sus ligaduras, y origina el cuerpo sutil, en virtud del cual es posible la transmigración hasta que el conocimiento, haciendo la discriminación de Dios, de la *prakrti* y del alma, restituya a ésta la eterna libertad. Como puede verse, el Sankhya influyó hondamente en Madhva, del mismo modo que en la clasificación de las categorías había influido el Vaisesika.

La posición de Madhva, que transfería el Vedanta, tal como él lo interpretaba, al camino del realismo tradicional, encontró una fuerte oposición en los seguidores de Sankara (por ejemplo,

en Madhusudanasarasvasti), pero, como decía, tuvo su defensor en un dialéctico de la potencia de Vyasatirtha, autor del *Nyayamrta*. Los shankarianos estuvieron de acuerdo con el idealismo Yogacara, el cual no sólo negaba la existencia de los objetos externos, sino que ni siquiera admitía la existencia de un yo permanente, o bien, lo sustituía por una serie de sensaciones, voliciones e ideas fugaces y momentáneas. Las formas que estas últimas asumen aparecen como objetos, aunque éstos no tengan fuera de sí mismos una realidad objetiva, por lo cual, lo que aparece como existente es la objetivación errónea del pensamiento.

El Vedanta sankariano postula una única realidad, el Brahman, la conciencia cósmica, el absoluto. Pero esto no obsta para que los objetos externos tengan su propia realidad empírica. Son apariencias, pero esta apariencia es objetiva y no subjetiva, como en el idealismo budista. Naturalmente, la apariencia, del mismo modo que el alma individual o *jiva*, se desvanecerá cuando, refluyendo en la identidad con el Brahman, se supere la limitación de la *maya*, pero, en tanto esto no suceda, aquella realidad empírica tendrá una existencia propia *(vyavaharika)*, muy distinta de las ilusiones erróneas (como cuando creo que es plata una cosa que veo brillar de modo confuso, mientras que en realidad se trata de una concha). Estas ilusiones erróneas, falaces y momentáneas, son anuladas por una experiencia sensitiva o por una reflexión que demuestra su falsedad, pero la ilusoriedad del mundo, su no ser en sí, sólo cesa cuando surge el conocimiento de la realidad suprema. Esta apariencia del universo es, para quien posee el don de tal conocimiento, irreal, pero está sujeta a leyes propias, posee una inderogable necesidad y regularidad, es regida por el principio del *parinama*. Ya hemos visto que las dos categorías, la de ser y la de no ser, no son aplicables a este mundo de las apariencias. No puede decirse que el mundo sea, porque hay un momento en que, alboreando la verdad, desaparece; pero tampoco puede decirse que no es, porque, mientras no surge aquella luz, está frente a nosotros, y nosotros nos movemos en él y nos hallamos implicados en su proceso. No es, repitiendo el clásico ejemplo, como la flor en el aire, es decir, una imagen irreal.

El error consiste en atribuirle la categoría de ser *(sat)*, que sólo pertenece al Brahman. El ser no puede predicarse del mundo, porque éste aparece como no existente a la luz de la gnosis. Pero, mientras esto no sucede, el mundo es percibido como superpuesto a la única e indefinible realidad del Brahman. Por esta razón, precisamente, las apariencias fenoménicas, aunque, por encima del ser y del no ser, son objetivas y eficaces. Se muestra unas veces en una forma y otras en otra, según los modos singulares, suscitadas por la acción de los sentidos puestos en contacto con la conciencia objetivada.

Alrededor de esta revalorización de los objetos externos, como realidad empírica, distinta en cuanto tal de las imágenes puramente subjetivas, gira la crítica vedántica de las escuelas Yogacara: la eficiencia de los objetos *(arthakaritva)* no puede ser puramente conceptual, como pretenden los idealistas budistas, y no se puede sustituir la evidencia inmediata de las percepciones por la inferencia, y mucho menos por una inferencia que está muy lejos de ser válida y segura. Esta evidencia de la percepción nos induce a admitir la existencia de un objeto externo como algo distinto de la percepción.

Por consiguiente, no cabe decir, como quisieran los budistas, que nosotros sólo percibimos representaciones. Cualquier cosa, sea cual fuere (un libro, una mesa, etc.), no es percibida como pura y simple representación, sino como objeto de mi percepción. Afirmación ésta que se halla también como presupuesto implícito en la tesis del adversario, ya que, cuando él afirma que las imágenes interiores de las cosas son percibidas como si fueran externas, esta exterioridad es un dato que ni siquiera ellos pueden menospreciar. La misma conformidad de la idea con el objeto afirmado por los idealistas budistas es una prueba de la existencia de los objetos, porque no puede haber conformidad más que con lo que existe. En suma, el objeto y la idea que de él se tiene no son idéticos, sino que uno es solamente el mediador, y el otro, lo mediado. La diversidad entre una vasija y un pedazo de tela reside en el mismo objeto, no en el conocimiento que los diferencia. Una vaca blanca y una vaca negra se distinguen, no como vacas, sino en que una es blanca y la otra negra. El hecho de que no percibiéramos objetos, sino

sólo representaciones porque éstas son autoluminosas, equivaldría a atribuir la acción al mismo sujeto de la acción, lo que vendría a ser algo así como afirmar que el fuego se quema a sí mismo.

La misma tesis de los Yogacara presupone un no yo, en cuanto que lo que es interno se opone implícitamente a algo externo, y si este algo externo no existiera, los budistas no podrían decir que las ideas aparecen como objetos externos.

Estamos de acuerdo en que un objeto no puede ser percibido fuera de la percepción que de él tenemos; pero esto no demuestra la identidad de los dos, sino más bien que entre la idea y el objeto existe una relación tal, que el pensamiento es el medio *(upaya)* para conocer, y el objeto es el resultado al que llega *(upeya)* aquél. Por otra parte, las cogniciones no pueden iluminarse a sí mismas, ser autoconscientes como sostienen los Yogacara, porque un acto de conocimiento no obra sobre sí mismo, como tampoco una espada puede cortarse a sí misma. Por ende, el acto cognoscitivo es, por necesidad, diferente del objeto que conoce. El pensamiento es uno, y puede actuar en un acto cognoscitivo particular o en otro, según el objeto que cae bajo su consideración: una vaca y un elefante dan origen a dos ideas distintas, pero el pensamiento en que aquellas dos ideas surgen y se depositan es único. Una vaca puede ser blanca o negra, pero en ella siempre se halla implícito el universal (*gotva,* el ser vaca). Cada idea, en cuanto determinada por objetos particulares, va y viene, pero siempre subsiste el yo, la presencia del Brahman en nosotros, que es el testigo *(saksin)* luminoso y consciente que de vez en cuando capta aquellas ideas.

Por lo demás, Sankara, Ramanuja y Vacaspati reproducen, poco más o menos, los mismos argumentos a que recurrieron los otros sistemas a que con anterioridad nos hemos referido.

VI

LA FÍSICA Y LA TEORÍA ATÓMICA

Los elementos

Ya hemos dicho varias veces, y en particular lo hemos puesto de manifiesto en el capítulo precedente, que la mayor parte de las escuelas hindúes consideran el mundo como real: el mundo es un dato de experiencia sobre el que no se discute. Sin embargo, la investigación sobre la naturaleza comenzó relativamente tarde. Me refiero a un examen que pudiera llamarse científico y objetivo; nada más lejos de mi afirmación la idea de que desde tiempos antiguos no se hubiera planteado el problema de la realidad de las cosas y de su constitución. Se planteó, efectivamente, pero el motivo de que partían entonces, el centro de su interés, era el individuo. Más bien experimentaron el afán de establecer qué afinidades o repulsiones secretas existen entre el hombre y el mundo exterior, a través de que vías tiene lugar el contacto entre nosotros y las cosas, cuáles son las relaciones entre cada uno de los sentidos y su objeto. Investigando de este modo, llegaron a establecer correspondencias precisas entre estos sentidos y los objetos de la percepción sensitiva. Pensaron que a cada uno de los sentidos le correspondía un correlato propio, y así concluyeron afirmando que existe una identidad esencial entre los sentidos y los objetos. Aislaron elementos fundamentales que constituyen, en general, la sustancia íntima de las cosas, pero que, del mismo modo, son el sustrato, en nosotros,

de los sentidos. Cada uno de tales elementos se manifiesta con cualidades peculiares o propiedades que, precisamente, posibilitan la mutua participación de los dos mundos. Ahora bien, a este resultado se llegó lentamente, después de tentativas con frecuencia discordes en orden a la clasificación de las cosas. Junto a los elementos propiamente dichos se encuentran el Sol, la Luna, el Cielo, y así sucesivamente, sin que se suponga todavía la correlación entre los sentidos y los objetos que muy pronto será patrimonio común de todos los sistemas. Las investigaciones de Oldenberg (18), cuyo valor se mantiene casi intacto, no dejan lugar a dudas acerca de la contradictoriedad y la vaguedad de la teoría de los elementos en los Brahmana y en los más antiguos *Upanishads.* Sin embargo, las cosas cambian al configurarse el Sankhya, el Budismo y el Jainismo.

En el breve resumen que hicimos del Sankhya, advertimos cómo este sistema, trazando las vías recorridas por la evolución cósmica, desciende gradualmente a las facultades correspondientes a los cinco sentidos, y cómo relaciona luego estas facultades con los cinco *tanmatra,* elementos sutiles que, como vimos, no son sustancias atómicas, sino mínimos o potencias que, por decirlo así, sirven de trámite entre las facultades que hay en nosotros y los objetos que continúan la esfera de experiencia. Se llega de este modo al punto extremo de la evolución, a la materia, compuesta de cinco elementos, inducidos de la presencia en nosotros de facultades sensitivas, las cuales, para ser activas, para responder a sus funciones, deben tener cada una su propia esfera de acción identificada, precisamente, con cinco estados elementales, aunque de tal modo que el siguiente incluye en sí al precedente, por lo que al éter le corresponde, como su correlato esencial, el sonido; al viento, el sonido y el tacto, y así sucesivamente. Las correspondencias son, como se vio, las siguientes:

ELEMENTO MATERIAL	ELEMENTO SUTIL	PROPIEDAD
éter	sonido	sonido

(18) *Weltanschauung,* págs. 58-62.

viento	tacto	tacto
fuego	forma	forma
agua	gusto	gusto
tierra	olfato	olfato

Naturalmente, cuando los elementos comparecen por primera vez en la especulación, no son más que una clasificación rudimentaria y empírica de los objetos de la experiencia sensorial. Pero, poco a poco, el concepto se clarifica, y el vocablo *bhuta*, o elemento, más que referirse a las cinco sustancias elementales, designa cinco estados o potencialidades de la materia, el sólido-tierra, el líquido-agua, el gaseoso-aire, el luminoso-fuego y el espacial-*akasa*.

Casi todas las escuelas estaban de acuerdo con esta equivalencia, y sólo el Sankhya, aun admitiéndola igualmente, disentía en cuanto al fundamento de la percepción sensitiva y de los correspondientes objetos, pues, mientras las escuelas, por regla general, partían de los elementos como base de la correspondencia, y hacían de ellos un dato, el Sankhya hacía de ellos un derivado del centro del yo *(ahamkara)*.

El Budismo, en sus orígenes, parte también de la realidad de las experiencias sensoriales, las cuales son posibles en cuanto les sirve de soporte una materia que tiene el carácter genérico de la resistencia, que es la imposibilidad que tienen dos átomos de ocupar el mismo lugar, y, por tanto, la tangibilidad. Esta materia se nos manifiesta en un número limitado de modos, cuatro en total, a saber: la repulsión, la viscosidad, el calor y el movimiento, a los que convencionalmente llamamos tierra, agua, fuego y viento.

Tales elementos, sobre todo en la escuela que mayormente ha contribuido a sistematizar su doctrina, es decir, en la de los Sarvastivadin, no son concebidos como inmutables, sino que más bien cambian continuamente a través de un perenne proceso de nacimiento, duración, decadencia y destrucción. Nosotros sólo podemos captar sus manifestaciones relativas, que son las anteriormente indicadas (resistencia, viscosidad, calor y movimiento), pero todos ellos pueden caer bajo percepciones táctiles *(sprastavya)* en cuanto constituyen el mundo material, objeto

de percepción. Cada elemento posee también una naturaleza particular y una función propia, por lo que, tomando como guía el *Abhidharmakosa* de Vasubandhu, podemos establecer el siguiente esquema ilustrativo de estos elementos, de su naturaleza y de sus funciones:

tierra	solidez	resistencia
agua	viscosidad	cohesión
fuego	calor	maduración
aire	movimiento	difusión

Dichos elementos nunca pueden estar desunidos, y todo cuerpo contiene, de hecho, a los cuatro. Un átomo de tierra tiene la misma composición que un átomo de agua, por lo que el hecho de que aparezca como tierra o como agua no depende de una diversidad de composición, sino de diferencias de intensidad de los mismos elementos. Junto a estos elementos fundamentales existen los derivados o secundarios, que corresponden a los objetos de percepción, que son: campo visible *(rupa)*, sonido, olor, gusto y materia tangible. Cuando, por ejemplo, vemos un vaso, este vaso resulta de «cinco cuerpos» *(kaya)*, pues, además de los cuatro elementos materiales, que no son visibles, pero constituyen, por así decir, el sustrato, el vaso consta de diferentes partículas de materia visible *(rupa)*, de las cuales unas son audibles, otras pueden olerse, las terceras pueden gustarse y otras, en fin, son tangibles. Esta materia puede ejercer influencia sobre la otra materia sutil relativa a los correspondientes órganos sensoriales, cada uno de los cuales tiene una composición apropiada para recibir las impresiones de una parte de materia con preferencia a otra. Esta materia es atómica, ya que se compone de moléculas *(sanghataparamanu)* y un aglomerado de ocho átomos (19) por lo menos, es decir, los de los cuatro elementos fundamentales, más un átomo de color, otro de olor, otro de gusto y otro de tacto. En el caso de que se trate del sonido, el aglomerado *(sanghataparamanu)* deberá

(19) Pero también pueden ser nueve, diez y once. AK. IV, 22.

estar compuesto, al menos, de nueve átomos, los ocho precedentes más el del sonido; pero puede contener más aún, como en el caso de que el sonido sea producido por la nariz, ya que entonces es preciso añadir el órgano del olfato más los átomos que están dispuestos en la nariz. Por consiguiente, correspondiendo a esta materia capaz de ser percibida, existen los órganos sensoriales, que también son numéricamente cinco, pero no los que el vulgo entiende por tales. En efecto, los sentidos, *indriya,* son suprasensibles y completamente distintos de los cuatro elementos, así como también de los elementos derivados que son su objeto, pues, sólo tienen como base y sostén propios lo que corrientemente se considera como el verdadero órgano sensorial.

Los átomos del órgano de la vista se hallan extendidos por la superficie de las pupilas. Los del órgano del oído están dispuestos en el interior de la concavidad, en forma de hoja de abedul *(bhurja),* que se encuentra en la oreja. Los del órgano del olfato se hallan en el interior de la nariz. Los del órgano del gusto se disponen en forma de media luna sobre la superficie superior de la lengua. Por último, los del órgano del tacto están repartidos por todo el cuerpo.

Y aún se ha de advertir que, según afirman sobre todo los Sarvastivadin, en lo que respecta al olfato, el gusto y el tacto, la percepción sólo se verifica cuando un determinado número de átomos se encuentra con un número igual de átomos del objeto. Esta condición, indispensable en los casos citados, no se requiere ni en las percepciones visuales ni en las auditivas, porque con el ojo podemos ver tanto una montaña como un caballo, y con el oído, lo mismo oír el zumbido de un mosquito que el retumbar del trueno.

El Budismo no permaneció firme en esta posición atómica. El átomo no sólo es el punto — causa para sucesivas combinaciones de lo extenso —, sino también un instante, porque los átomos se combinan y se separan continuamente, y todo lo que constituye el objeto de nuestra experiencia es un eterno fluir. Del atomismo primitivo, el Budismo pasó de forma gradual al *ksanabhanga,* es decir, a la teoría del punto-instante que aparece y al momento transcurre y desaparece, con lo que constituye el único dato real, pero inaprehensible, en la perpetua mutación

de formas aparentes. Aparte de esa realidad, todo es construcción mental.

Como se recordará, el Jainismo divide la sustancia en dos categorías fundamentales: *jiva* (sustancia-alma) y *ajiva* (sustancia inanimada, es decir, materia, espacio y tiempo): *dharma, adharma.* La materia *(pudgala)* es eterna y, por tanto, increada e indestructible. Asimismo, es extensa, y posee cuatro cualidades fundamentales: tangibilidad, sabor, olor y color. Por medio de estas cualidades intrínsecas se hace perceptible a nuestros sentidos, cada uno de los cuales se adecua a esas cualidades y se corresponde con ellas. Los modos con los que puede concebirse la materia son fundamentalmente dos: el primero, inmediatamente perceptible, es el estado de agregado. El agregado — los jainistas repiten aquí la división de los budistas, quienes habían distinguido la materia en forma y color — puede ser percibido como olor y, por tanto, como luminoso, amortiguado o confuso, o bien, puede presentarse como objeto tangible. En este último caso consideraríamos ya su forma, su magnitud o su pequeñez, que son aspectos de la extensión, ya la unión o la separación, que son aspectos de la cohesión, ya, en fin, su calor. El sonido es cosa aparte, y forma un grupo particular, pero los agregados, incluso los más sutiles *(atisuksma)*, no son el límite extremo de la divisibilidad de la materia, dado que estas primeras formas de agregado ya son un compuesto, porque resultan de dos átomos.

Los átomos en el Vaisesika

Así pues, el Budismo y el Jainismo difieren notablemente: por una parte, existe una sucesión de puntos-instante, cada uno de los cuales, aun siendo homogéneo respecto a los que le preceden y le siguen, se halla cerrado en sí mismo. Por otra parte, tenemos una materia única que está sujeta a continuas mutaciones o modos. Sin embargo, otras soluciones han sido propuestas por diversas escuelas, por ejemplo, la Vaisesika, que pone como fundamento de las cosas los átomos, permanentes e inmutables, aunque capaces de producir la mudable variedad de la realidad.

Los elementos representan una división fundamental de las cosas, y explican las atracciones y repulsiones que tienen lugar en el mundo. Los propios átomos son concebidos como las fuerzas o propensiones esenciales de las mismas cosas, pero el nombre con que se les designa, *bhuta* o *mahabhuta,* «lo que es derivado», indica que aún no son concebidos como el límite extremo que se puede alcanzar en el análisis de la materia.

El componente extremo de la materia a que se puede llegar es el átomo, el cual es el componente indivisible, infinitésimo, no perceptible más que en sus efectos. Los átomos son infinitos en número, y constituyen la materia, que resulta de ellos por inherencia, agregación o separación, o bien, por combinación y separación conjuntas. Cada átomo ocupa una unidad espacial, una sola, es decir, un punto: en cuanto capaces de adquirir, por evolución intrínseca, viscosidad y dureza, los átomos pueden combinarse unos con otros, y estos agregados adoptan las formas determinadas del átomo de que derivan: la tierra, el agua, el fuego y el viento se forman de los átomos correspondientes, porque todo elemento deriva sólo del propio átomo de la misma naturaleza, y no de otros. El *ákasa* o éter es cosa aparte, porque no es una sustancia corpórea, es ilimitado e intangible y no puede ser elemento constitutivo de ninguna sustancia.

Así pues, se halló en el átomo, *anu,* el extremo límite de la divisibilidad. Ahora bien, ¿qué es este *anu,* extremadamente sutil? ¿Y cómo se pasa de este inextenso a lo extenso, del átomo, que no tiene partes, al aglomerado, que precisamente consta de partes? Éste era el punto difícil y dudoso. El cometido del sistema Vaisesika fue el de ahondar tal investigación. Naturalmente, los comienzos son inciertos y poco claros: desde las alusiones de los VS. IV I, 1-6 y VII, I 1-5, que, debido a la forma extraordinariamente esquemática en que se hallan expuestas, son de difícil comprensión, incluso por la ausencia de comentarios antiguos, hasta las explicaciones de Prasastapada y, posteriormente, de la *Nyayakandali,* el camino es largo. Todo lo que no es producido, según el razonamiento de Kanada, es eterno. Todo lo que es objeto de nuestra experiencia es producido, y este ser producido es lo que nos permite inferir que existe algo no producido y, por tanto, eterno, porque la misma

posibilidad de concebir lo no eterno ya presupone el concepto de lo eterno. Estas realidades eternas, que constituyen las causas de lo no-eterno, son precisamente los átomos. Los átomos tienen propiedades, y en las cosas no eternas, que son producidas por ellos, vemos que están inherentes dichas propiedades: el color en las cosas derivadas de la tierra, el gusto en las derivadas del agua, el olor en las que proceden del fuego, y el tacto en las que derivan del aire. Ahora bien, estas cualidades o propiedades desaparecen cuando las cosas en que están inherentes son destruidas, de lo cual se deduce que deben ser eternas en las cosas eternas, es decir, en los átomos.

Todo lo que es extenso resulta de partes; es un agregado, y cada parte puede subdividirse en otras menores, hasta llegar, por divisiones sucesivas, a un punto que ya no sea divisible, porque, si lo fuera, se caería en el error lógico del *regressus ad infinitum*. Por tanto, debe existir un punto más allá del cual no se pueda proseguir.

Se suele traducir *anu* («sutil») y *paramanu* («extremadamente sutil») por «átomo», pero la traducción es imprecisa. El *paramanu* es también una realidad suprasensible e inespacial. Es de cuatro clases, y esta diversidad intrínseca en él es determinable y cognoscible a causa de las cualidades y propiedades que cada uno de ellos causa en las cosas que produce. En los objetos que caen bajo nuestra experiencia sensorial podemos distinguir cuatro propiedades fundamentales, cada una de las cuales es objeto de una experiencia particular y específica. En otras palabras: los objetos pueden tener un olor, un sabor, una luminosidad, una perceptibilidad táctil. Por eso podemos inducir la existencia de los componentes en cuanto son la causa de la cualidad por medio de la cual son percibidos por nosotros los objetos que resultan de ellos. Por lo tanto, podemos inducir los sustratos eternos de las cosas que vendrán a ser los correspondientes *paramanu:* tierra, agua, fuego y viento o aire. Así pues, no sólo determinan las propiedades de la materia, sino que, además, son los correlatos de las percepciones correspondientes del olfato, gusto, vista y tacto. Ahora bien, en tal caso, se preguntará: ¿dónde está el sonido? ¿Acaso no es el oído uno de nuestros sentidos, y acaso no sabemos que su objeto

es el sonido? Por este motivo, debe haber, como en los casos precedentes, *paramanu* capaces de producir aquellas determinadas propiedades de las cosas que percibimos como sonido. El Vaisesika responde diciendo que el sonido debe ser considerado aparte. El sonido se halla inherente en alguna sustancia, y no es una pura percepción del percipiente, como podría ser el placer o el dolor; existe objetivamente, y está inherente en el *akasa,* por lo general traducido por éter, que representa el *continuum* que posibilita la cohesión discreta y no contigua de los *paramanu.*

El átomo, que no es perceptible por los sentidos, puede, por tanto, inducirse mediante el razonamiento. Cuando observamos a contraluz un rayo de sol, vemos oscilar en él infinitos corpúsculos *(renu)* en movimiento incesante, los cuales representan el límite extremo de la divisibilidad perceptible. Más allá de ellos existe el *paramanu,* que se halla por encima de toda determinación cuantitativa. La combinación de los *paramanu* determina la extensión; pero el *paramanu* no es extenso, porque, si tuviera extensión, sería divisible. Por consiguiente, el paso de lo inextenso a lo extenso, o, en otras palabras, el nacimiento de lo extenso *(mahat)* obedece al salto de un orden de realidad a otro. Los *paramanu* son puntos sin partes, por lo que también se llaman *parimandala* («redondos»), y su primera unión no contigua nos da la entidad binaria *(dvyanuka),* que es del mismo orden, es decir, inextensa. Esta infinitesimalidad constituye una dimensión particular. Si, en cambio, fuera una cualidad de los *paramanu,* éstos, al unirse, no darían nunca la extensión, sino una intensificación de su infinitesimalidad. La extensión tiene lugar en virtud de la combinación de tres entidades binarias *(tryanuka),* y se determina por adición, y no por un paso de dimensiones, por lo que el salto de un orden a otro acontece a causa de la intervención del número, es decir, de la pluralidad, pero entendida ésta como una pluralidad de compuestos, es decir, de sustancias ya producidas, no de átomos simples, porque el átomo es eterno e inmutable.

En los VS. aún no hay indicios de la entidad binaria que fundamenta la teoría atómica del sistema más tardío. Sin embargo, el término es acogido por Prasastapada, y la tesis se halla am-

pliamente desarrollada en la *Nyayakandali*, mientras que su antigüedad es puesta de manifiesto por las refutaciones y referencias que aparecen en algunos textos budistas. A propósito de esto, nos puede ser útil leer cuanto incluye precisamente la NK. en la pág. 31:

«¿Qué medio válido tenemos para demostrar la existencia de la tierra desde el punto de vista atómico? El razonamiento inductivo (que puede articularse de este modo): la progresiva reducción de la extensión cada vez menor termina al llegar a cierto punto, porque se trata de una serie progresiva en el orden de la extensión, lo mismo que sucede (en el caso contrario) con una serie progresiva de cantidades extensas y cada vez mayores (que, al llegar a un cierto punto, se detiene). El punto en que la serie termina, aquel más allá del cual no es posible una extensión menor, se llama átomo. Por esto es eterno, porque, aun siendo una sustancia, no tiene partes como el espacio.

»Los adversarios ponen la objeción de que el átomo tiene, sin embargo, partes, y que, por lo tanto, no puede llamarse átomo (lo infinitesimal), porque es de sentido común que la extensión de las partes que lo constituyen es menor que dicho átomo. A esto respondemos que también llamamos átomos a sus partes; pero los oponentes no lo admiten, porque estas partes tienen, a su vez, otras partes. Si así fuera (concluimos nosotros), se caería en un *regressus ad infinitum*, y entonces ya no se podría admitir la existencia de agregados cada vez más pequeños, porque la multiplicidad mayor o menor del número de coeficientes, que es la razón de la mayor o menor extensión, ya no sería posible, puesto que todas las cosas nacerían indistintamente de un número infinito de coeficientes. Ahora bien, nosotros vemos que esta extensión existe realmente, y por ello debemos concluir que la reducción de extensiones no puede proseguir una vez alcanzado cierto punto. Por lo tanto, está demostrado que existe el átomo y que es eterno. Además, es singular e incapaz (por sí solo) de extensión, porque, si fuera singular y productivo, se seguiría de ello una ininterrumpida creación de sus efectos, los agregados, ya que faltaría un límite e implícitamente todo debería ser indestructible. En efecto, faltaría la causa de la destrucción, que consiste en la destrucción del soporte (es decir,

del mismo átomo en que están inherentes las partes), o en la separación de las partes que constituyen el agregado. Y ni siquiera se puede admitir que tres átomos tengan capacidad productiva, pues resulta evidente que la capacidad para engendrar como producto una sustancia a la que poder atribuirle magnitud, sólo puede pertenecer a una sustancia que, a su vez, sea un producto y tenga una extensión menor cuando se conmensure su propia extensión con la otra (por lo que el triple átomo presupone, por así decirlo, el átomo doble).

»Y esto podemos expresarlo, mediante un silogismo, de la manera siguiente:

»El triple átomo *(tryanuka)* es producido por sustancias que, a su vez, han sido producidas, porque, como a un vaso, le pertenece el atributo de la magnitud.

»Así hemos rechazado la opinión de que la capacidad productiva resida en uno o en tres átomos, y por esto hemos probado que lo que es producido por dos átomos es el doble átomo.

»Sin embargo, es cierto que los dobles átomos sólo tienen la capacidad productiva cuando son muchos, no cuando son (solamente) dos parejas. Si el doble átomo produjera una infinitesimalidad, sólo nacería infinitesimalidad, por el hecho de que ésta se hallaría presente en la causa, y por ello nunca se podría determinar la capacidad productiva (que se requiere para crear la extensión). Ahora bien, esta restricción ya no existe cuando los dobles átomos son muchos. Algunas veces bastan tres dobles átomos para determinar dicha capacidad productiva, y, entonces, este agregado se llama átomo triple *(tryanuka);* otras veces, cuatro; otras, cinco, y así, sucesivamente, a voluntad. Y no se puede decir que esta operación sea inútil, porque cuanto mayor sea el número de las causas, tanto mayor será la extensión.»

Resumiendo: la materia se divide en dos partes, eterna y no eterna. Eternos son los átomos, y no eternos, todos los elementos que se componen de ellos, a excepción del *akasa* o éter.

Las cualidades inherentes a los átomos y a los agregados son, respectivamente, eternas y no eternas. Son eternas en el átomo, y no eternas en el agregado, a excepción de la tierra. En efecto, en la tierra, tanto en el estado de átomo como en el

de agregado, el color, el olor, el sabor y la sensibilidad nunca son eternos, ya que el calor puede modificarlos. Cuando una olla de arcilla negra, preparada para la cocción, es colocada por el alfarero junto al fuego, se vuelve roja de forma paulatina. La cocción produce realmente la destrucción de la primera olla y su sustitución por otra de color rojo. Bajo la acción del fuego, el compuesto se disuelve: los átomos separados asumen nuevas cualidades, nuevo color, sabor, olor y tangibilidad, y luego se recomponen en entidades binarias, ternarias, etc., de modo que se vuelva a constituir el compuesto. Pero el cambio tiene lugar con tal rapidez que escapa a nuestra percepción. Los hindúes, que siempre dan una denominación propia a cada teoría, llaman *pilupakavada,* o «teoría de los átomos quemados», a la que hemos resumido.

Los Naiyayika no están de acuerdo con los Vaisesika en este punto, y afirman que el cambio sólo atañe a las cualidades del agregado, por lo que éste no se desintegra para recomponerse luego. Denominan a su teoría *pitharapakavada,* o «teoría del compuesto quemado».

Según el Vedanta, el mundo material se debe a la *maya,* y su creación, duración y disolución es obra del Brahman *saguna,* «provisto de atributos», y que aparece como tal en cuanto el puro ser, el *nirguna brahman,* el Brahman sin atributos, que se asocia espontáneamente con la *maya.* Entonces es cuando da comienzo lo que aparece ante nosotros como proceso creativo. El esquema de esta creación sigue, en gran parte, las líneas del Sankhya. El primer elemento que viene a ser creado es el *akasa,* el éter, que es una sustancia intangible que penetra el universo y que representa la materia a partir de la cual se desarrollan los otros elementos. Es decir, el Brahman, asociado con la *maya,* se manifiesta como *akasa,* luego, como aire o viento *(vayu),* después, como fuego, como agua y, por último como tierra. Éstos se llaman elementos sutiles, y no se hallan confundidos entre sí, sino que cada uno permanece en sí mismo. Por otra parte, les corresponde, como en los otros sistemas, la relativa potencialidad perceptiva, formando las modalidades éter-sonido, aire-tacto, fuego-forma, agua-gusto y tierra-olfato. De los elementos sutiles derivan los elementos materiales propiamente

dichos, pues basta para ello con que la mitad de cada elemento sutil se mezcle con un octavo de cada uno de los otros cuatro elementos sutiles.

En virtud de esta conmistión — que, por la preponderancia de una parte sobre los otros constitutivos, da lugar al nombre que se atribuye a cada uno de los elementos —, las propiedades de los elementos sutiles, de suyo imperceptibles, se hacen perceptibles: el éter, en su forma derivada, adquiere el atributo del sonido; el aire, el del sonido y el del tacto; el fuego, el del sonido, el del tacto y el de la forma; el agua, el del sonido, el del tacto, el de la forma y el del gusto; la tierra, el del sonido, el del tacto, el de la forma, el del gusto y el del olfato.

El agregado

Cuando los átomos se unen en su totalidad, se origina el compuesto, que no puede considerarse como un simple agregado de partes discretas. No cabe duda de que las partes se hallan indisolublemente unidas en el agregado, pero el todo, el agregado, es una realidad no menos cierta, sobre la que se apoya toda la experiencia. En suma, el agregado es algo más que sus partes; es otra cosa. Frente a los budistas, que negaban la realidad objetiva del compuesto, que no tiene lugar en su concepción del mundo entendido como flujo continuo de puntos instantes, los Naiyayika, los Vaisesika y los Mimamsaka sostienen que la realidad del compuesto no puede ser puesta en duda. Una sustancia cualquiera es una resultante de átomos, pero la condición atómica de tal sustancia está más allá de toda posibilidad de percepción. Por el contrario, que las cosas son percibidas es un hecho de experiencia común, y también queda demostrado por el mismo uso del lenguaje: «esto es una vasija», «esta vasija es negra», «esto son tres vasijas», «Devadatta se mueve, etc.». Cuando vemos un objeto, resulta peregrino preguntarse si el concepto de su unidad, que al momento surge en nosotros, se refiere a una sola cosa intrínsecamente indistinta, o bien a varias cosas diferentes entre sí. Resulta peregrino e ilógico, pues si aquella noción única expresa la aprehensión

de un objeto indiferenciado, único, dicho objeto debe entenderse naturalmente como distinto de sus componentes, los átomos, que son diferentes y múltiples; con lo que viene a admitirse necesariamente el compuesto que se quisiera negar. Si, en cambio, se dice que aquella noción unitaria aprehende los múltiples componentes del mismo objeto, entonces se cae en la absurda consecuencia de que muchas cosas, es decir, los átomos que componen aquel determinado objeto, son percibidas como una sola. Bien es verdad que el budista puede poner la objeción de que una multitud de átomos aglomerados en su totalidad puede ser captada como una unidad por defecto de nuestra percepción, que no distingue la diversidad y multiplicidad, como sucede, por ejemplo, con un bosque, que aparece en la lejanía como una masa única, sin que se perciban individualmente cada uno de los árboles que lo constituyen. Pero la objeción no es válida, porque, en este caso, la percepción del bosque como una unidad se debe a la distancia, que nos impide ver por separado los diversos árboles que lo componen, pero en tanto que, en lo que atañe a los átomos, las cosas suceden de distinta manera, en razón de que éstos nunca pueden ser percibidos de un modo singular, ya que, por definición, superan la esfera de la perceptibilidad. En consecuencia, por lo que respecta a los átomos, no puede verificarse aquella noción provisional de unidad debida a una situación particular, como en el caso antes aducido del bosque visto desde lejos. Además, si se admite que sólo son reales las cosas múltiples, y que lo uno es fruto de la imaginación, esta superposición de lo uno a lo que realmente es múltiple y diverso constituirá un error, como sucede cuando, a lo lejos y a la escasa luz de la noche, tomamos un tronco de árbol por un hombre. Ésta es una percepción equivocada, en cuanto atribuimos a una cosa unos caracteres que no tiene. Pero entonces, dado que toda noción errónea se considera tal en contraposición a una noción cierta, que es, por decirlo así, su fundamento necesario, la noción errónea de lo uno en cuanto tal demuestra la existencia del concepto de unidad en cuanto distinta de lo múltiple. Lo mismo que sucede en el ejemplo antes aducido del tronco tomado por un hombre, en el que la noción base es la noción hombre, percibida como

hombre. E incluso en este caso, sólo si existe la noción del uno en cuanto uno es posible la otra de lo múltiple como uno. En fin, si no se admite el compuesto, ¿cómo será posible el concepto de magnitud, como cuando decimos «esto es grande», o el de unión, como cuando afirmamos «esto está en contacto con aquello»?

Los conceptos de unidad y de extensión tienen el mismo alcance y, precisamente por razones análogas a las que antes hemos señalado, no puede decirse, a título de objeción, que el concepto de dimensión o de magnitud consiste en la noción de una singularidad o modo particular de ser en el agregado de los átomos. Atribuir magnitud a los átomos, que no la tienen, sería un nuevo caso de noción errónea, aunque esto presupone una noción verdadera, es decir, la de la magnitud atribuida a cosas verdaderamente extensas, por lo que la existencia de cosas extensas queda implícitamente demostrada. Además, el contacto, que es un hecho confirmado por la experiencia común, tiene lugar entre dos sustancias, cada una de las cuales es una unidad en sí, y no, simplemente, entre dos agregados de átomos. En efecto, el agregado no puede ser una pura combinación de muchos componentes, ni una variada combinación de un componente singular. No puede ser una pura combinación de muchos componentes, porque esto es contradicho por la experiencia; pues, cuando decimos que dos cosas se hallan en contacto, no tenemos noticia alguna de dos «combinaciones». Tampoco la segunda hipótesis es posible, porque el contacto lleva aparejada la noción de la dualidad en cuanto lo percibimos entre dos cosas, las cuales no pueden ser dos átomos, porque la percepción de dos átomos es absurda. Como fundamento de la noción de contacto se hallan, pues, dos sustancias extensas, y en modo alguno una multitud de átomos infinitesimales.

En fin, el contacto no es una simple proximidad, sino que produce algo nuevo, como cuando se pone la vasija en contacto con el fuego, y merced a este contacto nace una nueva cualidad dada por el color rojizo de la vasija, o cuando el tambor es percutido por un palillo, y se produce el sonido.

Naturalmente, la oposición budista no se da por vencida, y sigue presentando muchas objeciones aún. Como hemos visto

anteriormente, replica diciendo que la percepción del compuesto como unidad no significa nada, porque la percepción da acceso a muchas dudas: nosotros percibimos cosas existentes y cosas que en realidad no existen, como sucede en el caso del espejismo. No percibimos cosas inexistentes, como la vasija que no está ya sobre la mesa donde la habíamos visto, pero tampoco percibimos cosas que existen, como, por ejemplo, un tesoro escondido. Es más: el concepto de compuesto es contradictorio. En efecto, cada componente particular no puede darse en la integridad del compuesto, porque uno y otro tienen distintas dimensiones y porque ya no podría hablarse de conexión entre el compuesto, el todo y sus partes. Por la misma razón, el todo no puede residir en las partes, pero tampoco fuera de ellas, porque, si así fuera, sería eterno. Y ni siquiera puede ser una cualidad de las partes o componentes, porque una cualidad no se percibe separada de las partes calificadas. Pero estos argumentos — responden los Naiyayika — no tienen valor, porque no existe diversidad en lo que es uno, en razón de lo cual, este todo o uno no puede designarse, sin incurrir en contradicción, con términos opuestos, como son los de todo y parte. La relación que media entre el todo y las partes es la de continente y contenido, es una relación de coexistencia, en cuanto que uno no puede existir sin el otro.

Con esto hemos resumido con brevedad los principales argumentos expuestos en los *Nyayasutra,* en dos capítulos distintos (II, I y IV, II) y en el comentario respectivo, y ello con el objeto de señalar sucintamente las opiniones sostenidas y debatidas. El mismo parecer de que todo es distinto de las partes es compartido por Prabhakara. La percepción del todo es un hecho innegable, y, según los principios de su escuela, a los que nos hemos referido varias veces, la clara presencia de una cosa ante nuestra conciencia constituye la certidumbre de su existencia. Kumarila adopta una posición intermedia, pues sostiene que no se puede ser tajante desde el momento en que la respuesta depende del punto de vista de que partimos, es decir, de si entendemos el todo como conglomerado de partes o como un todo único.

En cambio, el Sankhya sostenía que el todo no es diferente

de las partes, ya que éstas constituyen el todo cuando están unidas entre sí sin intervalo alguno. En efecto, si abstraemos mentalmente las partes que componen el todo, éste deja de existir.

Respecto a este punto, es decir, la relación del todo y de las partes, se entabló una viva discusión, que no sólo tenía un fin puramente lógico, sino también una implicación más amplia. No sólo se trataba de determinar la relación entre dos conceptos, sino, según las escuelas del idealismo extremo, de refutar, además, las mismas bases del realismo, comenzando por el propio fundamento de la materia que todas aquéllas admitían, aunque con variantes en su concepción: el átomo y los elementos.

Éste fue el cometido de algunas escuelas, desde las budistas a las Vedánticas. En el capítulo precedente hemos resumido los argumentos de Santaraksita y Kamalasila, quienes pretendían negar la existencia del mundo objetivo. Expondremos ahora la refutación de Ramanuja a la teoría atómica.

Una tela, dice Ramanuja, está hecha de hilos que se unen por los seis lados que constituyen, por así decirlo, sus partes. Pero los átomos, por definición, no tienen partes y, por consiguiente, nunca pueden agregarse. Si, para evitar esta dificultad, se dice que tienen partes, ya no son indivisibles y, por tanto, se cae en un *regressus ad infinitum.* Los átomos, dicen los atomistas, se combinan en el compuesto porque están dotados de movimiento, y la causa del movimiento impreso en ellos reside en el *adrsta,* en el principio invisible que representa la fuerza de proyección del *karma* cósmico. Pero entonces, el principio que da el impulso al movimiento, ¿reside en los átomos, o más bien en las almas? No puede estar en los átomos, porque se desprende de las obras buenas o malas de las almas, por lo que no es atribuible a los átomos. Es más, aunque admitiéramos esto, con objeto de someterlo a discusión, resultaría de ello que, como el *adrsta* está siempre presente en los átomos, éstos nunca dejarían de producir los mundos, y jamás se detendría el ciclo cósmico. Y suponer que el *adrsta* reside en las almas no conduce a un resultado mejor, pues, en efecto, si el movimiento se produce en los átomos en virtud de un contacto con

aquéllas, no tendrá lugar detención alguna en el proceso cósmico, ya que el *adrsta* fluye eternamente de las almas. No todo el *adrsta* madura al mismo tiempo y, por consiguiente, ni siquiera podremos tener la certeza de que en un momento dado, al final de los tiempos, todo se haya de detener a la vez. Pero tampoco se puede admitir que la unión de los átomos con el *adrsta* se deba a la intervención de Dios, porque la existencia de Dios, según la escuela de Ramanuja, no se puede demostrar con el razonamiento inferencial. Por último, si los átomos, que son de cuatro especies, tierra, agua, fuego y viento, poseyeran sus cualidades específicas (color, gusto, perfume y tangibilidad), resultaría que los átomos no serían eternos, sino más bien compuestos de partes, lo que contradiría la tesis Vaisesika. Por lo demás, la misma experiencia nos asegura que cosas que no son eternas, como la jarra poseen un color y otras propiedades producidas por otras causas que del mismo modo no son eternas. Para escapar de esta dificultad, no se puede sostener que los átomos se hallan desprovistos de aquellas cualidades, porque las cualidades del producto deben estar implícitas en la causa.

La discusión recorre toda la larga historia del pensamiento hindú, languideciendo unas veces, respetando, otras, el uso de los esquemas tradicionales, siendo incluso reemprendida por los autores más tardíos, cuando hacía tiempo que no se escuchaba la voz del contrario.

VII

LA LEY DE CAUSALIDAD

Diversas teorías sobre el concepto de causa

El mundo mágico en el que se movía la India antigua ignoraba la relación lógica de causa y efecto, y en su lugar ponía la participación de una cosa o criatura en otra. La yuxtaposición de dos cosas o hechos no aparecía menos cierta y absoluta que cualquier relación lógica: semejantes relaciones pronto parecerán arbitrarios acercamientos o concomitancias, precedencias o consecuencias casuales, no ligadas entre sí por ninguna necesidad intrínseca. Sin embargo, prevalecen en las más antiguas intuiciones religiosas y mágicas, y explican, prestando una secreta animación a todas las cosas, el mecanismo de la vida universal y la sucesión de las vicisitudes que el hombre contempla o padece.

Paulatinamente, la reflexión sobre el acto ritual y sus sutiles complicaciones, vinculadas por leyes ciertas e inderogables, habituó a los espíritus a una observación atenta, que estableció relaciones precisas y nexos inviolables entre una premisa y una consecuencia. Se llegó de este modo a la certeza de que la nueva antelación o posterioridad no determina una conexión absoluta entre dos hechos y no implica un ligamen positivo entre ellos: el hecho de que un acontecimiento se advierta antes que otro no quiere decir que aquél sea causa de éste.

Al mismo tiempo, el hecho de ahondar el concepto del

karma, entendido no sólo como acto de sacrificio, sino, además, como acto moral, y la certeza consiguiente de que toda acción realizada por nosotros fructifica infaliblemente, llevaron a los pensadores a indagar la relación causal incluso en el mundo moral. Tanto los jainistas como los budistas establecieron, por este motivo, que toda acción particular se halla ligada necesariamente a un efecto que le es propio. Los jainistas, para quienes el *karma* es atómico, recopilaron esmerados catálogos en los cuales se especificaba el número, la entidad y la cualidad de los átomos de efecto que derivan de la causal de un acto determinado. La experiencia y la observación dieron lugar a que posteriormente se advirtiera que no siempre la presencia de una condición considerada necesaria para producir un efecto garantiza su aparición, y por consiguiente, a medida que crecía el interés por los problemas especulativos, se trató de determinar las circunstancias capaces de obstaculizar el proceso causal o de favorecerlo, por lo que éste fue estudiado de manera sutil. Se distinguieron varios modos de relación causal, cuyos factores concomitantes también se establecieron .

Madhavacarya señala en el transcurso de la filosofía hindú cuatro maneras distintas de concebir la relación causal *(karyakaranabhava)*.

Según la mayor parte de las escuelas budistas, el efecto es producido por una causa pasada, pues, dado que para ellas es real solamente el punto-instante, que desaparece de repente, entre la causa y el efecto no existe contacto.

En segundo y tercer lugar se dan las dos teorías opuestas, que se definen respectivamente como el *satkaryavada* y el *asatkaryavada.* El primero, característico del Sankhya, sostiene que el efecto *(karya)* preexiste *(sat)* en la causa. El segundo, propio del Nyaya-Vaisesika, afirma, en cambio, que el efecto no preexiste en la causa, sino que es algo nuevo. Naturalmente, también debía ser distinto el punto de vista del monismo vedántico, que ocupa el cuarto lugar en la clasificación de Madhava, porque, siendo el Brahman lo único real, y dándole al mundo el nombre de *maya,* que es mágica apariencia, ya no se podía hablar de una modificación sustancial, como en el Sankhya —que precisamente es definido como *parinamavada* (teoría de

la transformación de la materia —, sino más bien de transposición o imposición de una idea a otra *(vivartavada)*.

Dado que para el budismo la cosa es mucho más compleja, ya que la posición de las escuelas no es uniforme a este respecto — hasta el punto de que media una gran diferencia entre el Pequeño y el Gran Vehículo —, pasamos, sin más, a hablar acerca de la ley de causalidad según los dos puntos de vista fundamentales y opuestos, el Sankhya y el Nyaya-Vaisesika, que dieron lugar a interminables discusiones y controversias.

SATKARYA

Es preciso decir ante todo que estas opiniones divergentes del *satkarya* y del *asatkarya,* de la preexistencia o no preexistencia del efecto en la causa, se refieren exclusivamente a la causa material, y no atañen en modo alguno a las causas eficientes ni a las causas concomitantes, las cuales coexisten de distinta manera en el proceso causal, aunque los hindúes no siempre hayan determinado con claridad su función y sus límites.

El Sankhya admitía, como hemos visto más de una vez, la existencia de una sustancia única que, a través de sucesivas modificaciones provocadas por su energía interior, crea el universo y el complejo psicofísico que somos nosotros. Cualquier cosa existente es un venir a luz *(vyakti),* la actuación de un estado potencial anterior en el que ya preexistía, aunque no estaba todavía explícito *(avyakta)*. La jarra, digámoslo adoptando el ejemplo usual de los tratadistas hindúes, estaba ya en la creta con que fue moldeada. El hecho de hacerse jarra acontece en virtud de una modificación del estado *(parinama),* pero permaneciendo igual el mismo sustrato. Un aspecto *(dharma)* desaparece para dar lugar a la manifestación de otro. Y esto, dice Isvarakrsna, es menester admitirlo por cinco razones. Ante todo, *ex nihilo nihil fit,* lo que no es no puede desarrollar ninguna función causal. En segundo lugar, la causa material está unida con su propio efecto: por ejemplo, la semilla, con el aceite que de ella resulta. Si el efecto pudiera nacer de una causa, sin hallarse inmediatamente unido a ella, todas las cosas

podrían nacer de cualquier causa. Es más, si la causa, en virtud de una energía interior y propia pudiera producir el efecto sin tener una conexión con él, cabrían entonces dos casos: o esta energía guardaría en cierto modo conexión con el efecto, lo cual equivaldría a admitir sin más que en la causa está implícito el efecto, o no guardaría conexión, y entonces se caería en la dificultad anteriormente señalada. En fin, como causa y efecto deben ser homogéneos en cuanto a su naturaleza, la una no puede concebirse sin el otro.

La aparición de nuevas formas es como el despliegue *(udbhava)*, producido precisamente por el proceso causal *(karana-vyapara)*, de aquella potencialidad de la causa material, potencialidad que coexiste con una causa eficiente *(nimitta-karana,* con el alfarero, en el ejemplo tantas veces mencionado) y con una serie de causas concomitantes *(sahakari-karana)*, como el torno del alfarero, etc. Este ejemplo particular ilustra igualmente el proceso universal de la evolución de la *prakrti* desde su estado indiferenciado hasta su progresiva y cada vez más detallada diferenciación, puesto que también en este caso entran en juego situaciones particulares que determinan la variada actuación de aquella energía en virtud de la cual la *natura naturans* o *prakrti* actúa sin interrupción. En suma, por decirlo con un verso famoso de la *Bhagavadgita* que refleja ideas del Sankhya, «nada existe que no haya existido ya, y lo existente no puede dejar de existir».

Todo lo que es fluye y cambia incesantemente de forma. Vivimos en un continuo proceso de transformación, en un devenir que, obedeciendo a la inderogable teleología a que se halla sujeto el universo, actúa las infinitas potencialidades de la *prakrti,* para luego reconducirlo todo al primigenio equilibrio. Nosotros nos hallamos envueltos en esta mutación, aunque no nos percatemos de sus momentos particulares, aunque los podemos inducir del hecho de que observamos continuos cambios en las cosas, ya sea cambios de cualidad *(dharma-parinama)*, o de situación o colocación *(avastha)*, o de sucesión temporal *(laksana-parinama)*. Por consiguiente, la ley de causalidad coincide, de hecho, con la modificación de la misma sustancia; pero la esencia de las cosas permanece siempre inalterada. Como

el Vedanta, el Sankhya postula una concomitancia de las dos causas, la material y la eficiente *(upadana* y *nimitta),* que se distinguen cuando, en el desarrollo de la *prakrti,* se determina la condición de *mahat,* el surgir de la psique. Ahora bien, la causa eficiente no puede producir nada que no esté ya implícito en la causa material. Entra en acción cuando desaparece un impedimento particular que impedía aquella manifestación potencial. Así, por ejemplo, en la creta preexiste la vasija, pero aquélla no se hace vasija mientras los obstáculos que no le permitían asumir aquella forma particular no han sido eliminados por intervención del alfarero, del torno artesano, etc.

ASATKARYA

La posición del Nyaya-Vaisesika es absolutamente contraria a esta del Sankhya: el efecto no se halla contenido en la causa, no preexiste en ella, sino que es algo absolutamente nuevo o, mejor dicho, su aparición está condicionada por la destrucción de la causa. Precisamente por esto, la teoría se distingue con el apelativo de *asatkarya,* es decir, de la no-preexistencia del efecto en la causa.

A los argumentos del Sankhya anteriormente resumidos, les oponen la objeción de que si el pedazo de tela existe en los hilos incluso antes de que la causa se haga operante, ¿cómo se explica que en realidad no lo percibamos, aunque tratemos de verlo y nuestros sentidos no estén lesionados? Y no se diga que no lo percibimos porque todavía no se ha manifestado, porque en tal caso se debería explicar en qué consiste esta no-manifestación. Si por no-manifestación se entiende carencia de percepción, esto es precisamente lo que resulta inexplicable en el Sankhya, y un hecho inexplicable no se puede aducir como prueba de un argumento que se discute. Si, en cambio, por no-manifestación se entiende la ausencia de forma perceptible y capaz de eficiencia activa, esto equivale a admitir la no existencia del efecto antes de que la causa se muestre operante. Esto sería tanto como sostener que algo que anteriormente no existía es promovido a la existencia por la intervención de una causa

(Prasastapada, cap. VI, 10). Por consiguiente, el efecto es creado, es algo nuevo que se manifiesta. Por dicho motivo, la teoría Nyaya-Vaisesika se conoce también con el apelativo de *arambhavada* o «creacionista». Para que el efecto se produzca, se necesitan condiciones antecedentes negativas y positivas. Las condiciones negativas están constituidas por la previa no existencia y por la ausencia de causas contrarias, y, precisamente por esto, el efecto es definido por algunos lógicos como el contracorrelato *(pratiyogin)* de una no existencia antecedente. Para evitar la objeción de que así viene a afirmarse el nacimiento de la nada, sostienen asimismo que es indispensable la intervención de un antecedente positivo, representado por la que ellos llaman la causa inherente *(samavayi-karana)*, sobre la que convendrá que nos extendamos algo más.

Fieles a su posición pragmática, añaden otros tres motivos que abonan la distinción entre el efecto y la causa: ante todo, el de que su eficiencia práctica es diversa, pues una cosa es el uso a que está destinada la jarra, y otra, la creta de que está hecha *(arthakriyabheda)*; en segundo lugar, la noción *(buddhi)* del uno es distinta de la del otro, y, en fin, incluso el nombre con que ambos se designan no es igual. Este argumento no es nada convincente en verdad, porque, según la réplica de los Sankhya, un mismo objeto puede tener distintos usos y diversos nombres.

Kanada, el supuesto autor de los *Vaisesikasutra*, había examinado ya el principio causal y mostrado su complejidad, poniendo de manifiesto varios aspectos de esta relación, que interpreta como una relación de inherencia, de conjunción, de doble inherencia, o de inherencia y conjunción a la vez (X. 2-17).

Los tratadistas posteriores también reconocieron la complejidad de la relación causal, pues opinaron que todo efecto se manifiesta en virtud de concomitancias, circunstancias y coeficientes *(karanasamagri)* de diversa naturaleza. No obstante, se vieron frenados por cierto escolsticiasmo y, siguiendo sus directrices, más que aclarar las cosas, las complicaron. Ante todo, distinquieron entre *karana* y *kârana*. Ambos vocablos son derivados de la misma raíz *kr-*, que significa «hacer», pero uno se escribe con *a breve*, y el otro, con *a* larga. Se denomina *ka-*

rana a la causa instrumental, específica, en cuanto está en relación con un efecto particular: cuando el alfarero modela la jarra, utiliza un palo, pero la causa instrumental no es cualquier palo, ni tampoco cualquier pedazo de madera que se encuentre en el bosque y que se pueda emplear para el mismo fin, sino precisamente aquel pedazo de madera específico y particular que está actualmente en las manos del alfarero y que es adoptado por él para modelar la jarra en cuestión.

La causa material, *kârana,* es, en cambio, el antecedente inmediato del efecto. Sin embargo, esta definición *sic et simpliciter* sería defectuosa, pues la antecedencia inmediata no basta de suyo para justificar la relación de causa: esta antecedencia debe ser igualmente necesaria, inevitable y, sobre todo, no accesoria, es decir, indispensable. Se enumeraron cinco casos o razones (que se redujeron a tres, y alguna vez incluso a uno) por los que una antecedencia no es indispensable, sino accesoria. Sin entrar en demasiadas minucias, será, pues, conveniente decir que *kârana* (la causa material) se define como el antecedente inmediato, necesario y no accesorio del efecto; por tanto, se diferencia de las concomitancias secundarias, que no intervienen como factor esencial en la creación del efecto. Esta causa es triple: inherente *(samavayi-karana)*, no inherente *(asamavayi-karana)* y eficiente *(nimitta-karana)*. Se llama causa inherente aquella cuyo efecto se halla inherente en ella (por ejemplo, los hilos respecto al pedazo de tela, o el pedazo de tela con relación a su propio color).

Por causa no inherente se entiende la unión de partes que producen un hecho o una actividad o cualidad que, siendo inherente a los componentes, produce una nueva cualidad (como, por ejemplo, la unión de los hilos respecto al pedazo de tela, o el color de los hilos respecto al color de la tela). La diversidad reside en que, en el primer caso, la relación de cohesión de los hilos y del pedazo de tela es directa, mientras que, en el segundo (color de los hilos, color del tejido), es indirecta. De un modo genérico se puede decir que la diferencia principal entre las dos causas estriba en que la primera se refiere a la sustancia, y la segunda solamente a la cualidad o actividad.

La causa eficiente comprende todas las demás clases de cau-

sas necesarias para la producción del efecto, aun siendo separables de él (como, por ejemplo, el telar para la fabricación del pedazo de tela).

En esta última clase, que es múltiple y variada y se subdivide en causas particulares y causas generales, en el grupo de las generales se incluye, ante todo, el *adrsta,* el impulso de la actividad kármica universal, y luego, la voluntad de Dios y la coeficiencia de espacio y tiempo. Esta es la causalidad que desarrolla y regula los ciclos cósmicos.

Sankara se opuso a la teoría Nyaya-Vaisesika y la refutó, sosteniendo que el efecto no es algo nuevo, sino la misma causa, que se proyecta en el efecto. En otras palabras: la relación causal consiste en un cambio de forma, y la sustancia permanece inalterada. Es decir: el vaso, la taza o el plato siempre siguen siendo arcilla, aunque presenten un aspecto particular diferenciable en virtud de la forma y del nombre *(namarupa);* pero la verdadera causa es la arcilla, por lo que el ser, el *sat,* es la verdadera causa, y lo que aparece como efecto no es más que una suposición debida a la *maya,* a la libertad mágica o nesciencia que complica la individuación. Así, sólo este *sat* es real en el universo, y la multiplicidad de las cosas, suscitada en virtud de la fuerza máyica, se reduce únicamente a la condición de nombre o de forma ilusoria.

Esta teoría vedántica, que se denomina *vivartavada,* asume, por lo tanto, la existencia puramente nominal del efecto, siendo tan sólo real la única causa de todo, el Brahman. Por este motivo, para los Vedantistas, la relación causal es, de hecho, una superposición *(aropa).*

Naturalmente, esta posición vedántica condujo a los maestros de la escuela a una crítica cerrada del concepto de causa tal como lo entendían los realistas, ya que, al afirmar la realidad del efecto, estos últimos concebían como real el mundo empírico, cuya existencia objetiva es negada, desde el punto de vista metafísico, por el Vedanta. Esto explica el hecho de que en muchos tratados vedánticos el concepto de causa se someta a un examen sutil que se sirve de una dialéctica afín a la de Nagarjuna para demostrar la contradictoriedad o insuficiencia de aquél.

Pero la teoría de la identidad y simultánea diversidad de la causa y del efecto, es decir, de la inmanencia de la causa en el efecto, vuelve a aparecer en Bhaskara. Este autor sostiene que la causa contiene en sí, de un modo potencial, el efecto, el cual es la extrinsecación, la producción o la realización de aquella potencia, residiendo la diferencia de los momentos, no en una irreductibilidad de su naturaleza, sino en la diversidad de su condición. Esta posición de Bhaskara, cuyo objetivo era refutar el acosmismo del monismo sankariano y la teoría de la *maya* que éste defendía, no significa una renovación total e íntegra de la teoría Sankhya, y no podía serlo porque la *natura naturans* del Sankhya, no siendo inteligente y desarrollándose, además, al lado de las almas, representaba, por el dualismo que implicaba y por la negación de un principio inteligente, precisamente lo opuesto de cuanto Bhaskara se proponía.

La causa en la dogmática budista

En el Budismo, la teoría de la causalidad deriva claramente de la primigenia preocupación ética que dominó sus primeras formulaciones. Al mismo Buda se le atribuye, sin que aún podamos decir si acertada o erróneamente, la enunciación de aquel principio del origen condicionado o interdependiente *(pratityasamutpada)* que, no obstante ser interpretado, en épocas posteriores, de distintas maneras, permaneció, sin embargo, como el punto central y característico de la escuela. El problema que les interesaba al fundador y a los primeros maestros era el origen y el desarrollo de la vida en cuanto producto kármico. El presupuesto de la existencia individual es la ignorancia, porque cuando se enciende la luz del conocimiento revelándonos el mecanismo de la vida, es decir, su fluidez e inconsistencia, se desvanece el error. Entonces, el juego de las imágenes ilusorias se detiene, y al plano samsárico le sucede inmediatamente, por medio de un salto, el plano nirvánico. La ignorancia desencadena predisposiciones y fuerzas *(samskara)* que determinan una nueva vida, la cual, si no es interrumpida por una disci-

plina impresa bajo el estímulo de aquel conocimiento, se proyecta, engendrando, a su vez, nuevas fuerzas o *engrafias* en una existencia futura. Pero, poco a poco, el problema adquiere mayor complejidad: el pluralismo del budismo antiguo reducía la vida psíquica y el mundo objetivo a dos series de elementos paralelos llamados *dharma,* que siempre están en movimiento, se corresponden y producen una recíproca interferencia. Cada momento de la vida individual y universal es la suma de infinitos componentes, hasta tal punto que, como dice un maestro en un verso citado por uno de los más grandes sistematizadores del pensamiento budista, Vasubandhu, «fuera del Omnisciente, nadie puede conocer la totalidad de las causas que producen hasta los ojos (pintados) en la cola de un pavo real». Todo es causa potencial de todo. Por esto, nada que sea simple deriva de una cosa simple, ni lo múltiple de lo simple. Toda cosa o todo pensamiento es el punto de encuentro de infinitas series en continuo desarrollo, las cuales, al encontrarse de este modo, crean la cosa nueva, a partir de la cual comienza un ulterior desarrollo y se originan otras posibilidades.

La dogmática siguió profundizando y, aunque las relaciones causales demostraron ser tan complejas como para superar las capacidades del entendimiento humano, los maestros redujeron estas relaciones a algunos grupos: veintiuno según las escuelas Theravada, o bien, cuatro condiciones y seis causas las escuelas dogmática (Abhidharma) de los Sarvastivadin. Sin embargo, la discrepancia es más formal que sustancial, por lo que no resulta difícil reducir esas veintiuna especies a las listas Sarvastivadin (AK. vol., pág. 244 y sigs.), que proceden a la siguiente clasificación:

A Condiciones

1) Condición objetiva *(alambana-pratyaya):* comprende todos los elementos, que, en cuanto objeto de conocimiento, son indistintamente factores causales;

2) condición inmediatamente precedente *(samanantara-pr.):* todo antecedente inmediato en la cadena de momentos a que se reduce todo pensamiento y toda serie individual;

3) condición superior o factor decisivo *(adhipati ph.)*: la que determina el carácter del resultado;

4) condición coeficiente *(sahakari pr.)*: todo lo que coopera en la producción de un efecto.

B CAUSAS

1) Causa general *(karana-hetu)*: todo puede ser causa de todo, a excepción de sí mismo;

2) causa coexistente *(sahabhu-hetu)*, en virtud de la cual los elementos materiales, que por exigencias de estudio podemos considerar aislados, de hecho no lo están; tales elementos aparecen unidos entre sí y acompañados, además, de las propiedades que están inherentes en ellos;

3) causas correlativas o coligadas *(samprayukta)*: se refieren a los elementos mentales, ya que ningún acto de conocimiento se presenta aislado, sino acompañado de otros elementos mentales: ideas, sentimientos, voluntad, etc.;

4) causas homogéneas *(sabhaga-hetu)* son las que implican necesariamente un resultado correspondiente y dan, en consecuencia, la impresión de duración;

5) causas retribuyentes *(vipaka-hetu)*: son los estados mentales malos, en cuanto deben fatalmente producir un fruto;

6) causas omnipenetrantes *(sarvatra-hetu)*: son la pasión y cualquier inclinación mala que nos aleja del conocimiento verdadero.

El fruto o resultado es cuádruple: el semejante a la causa *(nisyanda)*, el que depende de la libre actividad humana *(purusakara)*, el superior *(adhipati)*, cuando depende no sólo de aquella actividad, sino también de otros agentes, y, por último, la suprema liberación o *nirvana*.

Claro está que esta clasificación, aunque más escolástica que la primera, conserva, no obstante, las mismas preocupaciones fundamentales éticas y psicológicas, como podrá advertir quien lea el capítulo que les dedica Vasubandhu. Lo que a estos maestros les interesaba era el proceso kármico, el modo como se desarrolla el flujo samsárico y cómo se produce la detención en que se verifica el otro plano.

Las críticas del Budismo al concepto de causa

El Mahayana, en cambio, profundizará el concepto de la causalidad, tratándolo con una vivacidad dialéctica que constituye su carácter principal.

Poco a poco, la antigua interpretación se modifica en cierto modo: la causalidad trasciende los límites del mecanismo kármico, y el problema se estudia en su compleja integridad. Como no hay más realidad que el punto instante *(ksana)*, la causa ya habrá desaparecido cuando deba acaecer el efecto. No hay unión entre los dos momentos, el presente y el sucesivo, pero, al mismo tiempo, sin uno no existirá el otro. La causa es una ocasión, o, mejor dicho, una condición en virtud de la cual tiene lugar el efecto.

El universo es un fluir indefinido, en el que cada momento condiciona el sucesivo. Cada momento singular es el presupuesto del otro, la presencia de un momento condiciona la presencia del otro. El segundo se determina en cuanto el primero existe, pero la relación causal no es concebida a la manera del Nyaya-Vaisesika y del Sankhya, puesto que la momentaneidad la excluye. Momentaneidad de la existencia significa flujo continuo: cada momento condiciona inmediatamente el otro, y así, el primero, por el hecho de condicionar el segundo, es el presupuesto de la aparición de éste, aunque no siga existiendo. Todas las entidades son momentáneas, series de momentos, y por esto no se puede decir, al abordar esta teoría, que una serie sea causa de sí misma, y ni siquiera que el efecto presuponga la destrucción de la causa.

En esta momentaneidad de las cosas sólo podemos decir, por necesidades de expresión, que un momento es destruido para dar lugar al otro. Con todo, esta expresión es impropia, pues la llamada destrucción no es negación de existencia, porque el momento sucesivo — según dijimos — presupone el anterior. El mismo concepto de destrucción, tal como es definido por las escuelas del Nyaya, es ilógico, ya que se trata de un hecho

extrínseco, no intrínseco a una serie causal. En efecto, ¿qué se entiende por destrucción? ¿Tal vez la producción de una nueva entidad, o la producción de la no existencia de la precedente entidad? Ni una hipótesis ni la otra son posibles: en el primer caso, la destrucción no servía de nada, ya que a una unidad le sucedería otra; en el segundo, la no existencia, al ser producida, sería una entidad, porque sólo una entidad puede ser producida. He aquí, pues, brevemente expuesto, el razonamiento de Santaraksita y de Kamalasila respecto al problema causal (TS. 507 y sgs.).

Consideremos el ejemplo, discutido por los lógicos hindúes, de la plántula. Para que ésta crezca es necesaria la coexistencia y la concomitancia de muchos factores causales: la semilla, la tierra, etc. Ahora bien, si estos factores no pierden su propia forma, no se dará paso alguno de una forma a otra, ya que una y otra serán idénticas, por lo que la tierra, la semilla y la plántula serán una sola y misma cosa. Si, en cambio, subsiste la diferencia, apareciendo una forma después de la otra, no habrá continuidad. Según la teoría budista del flujo eterno de estos instantes, el efecto se produce cuando la causa aún no está destruida, lo cual no significa que causa y efecto sean simultáneos. El efecto es el segundo instante, y se origina en cuanto se ha manifestado en el primer instante la condición de causa. El efecto se inicia cuando la causa todavía es. Pero ésta deja de ser en el mismo momento en que surge el efecto. Si continuara, ya no sería causa, porque no puede haber causa de lo que ya es, o bien, tendría lugar una nueva producción de lo que ya ha sido producido. Cierto que algunos formulan la objeción de que la relación entre causa y efecto es análoga a la que tiene lugar entre el agente y el objeto de la acción realizada por él (por ejemplo, entre el alfarero y la jarra). Pero tal objeción no es eficaz, porque tanto en el caso de que el agente tenga asido el efecto como una pinza tiene cogido un objeto, como en el supuesto de que el objeto permanezca abrazado, por así decir, a su propia causa, como el amante a la amada, habrá simultaneidad y coexistencia de los dos, y ya sabemos que tal simultaneidad es un absurdo. Además, no podemos hablar de una producción del efecto, por cuanto esto no es más que un simple modo

de expresarse para indicar lo que en realidad sucede, es decir, que el efecto aparece o comienza a existir en cuanto preexisten ciertas causas y condiciones especiales. Cuando se habla de una operación de la causa sobre el efecto, se quiere decir, simplemente, que el efecto aparece acto continuo de la existencia de la causa. Por ende, en realidad, con la expresión «operación de la causa sobre el efecto» sólo nos referimos de un modo figurado a esta existencia de la causa, o, para ser precisos, a su estar existiendo cuando aparece el efecto. De hecho, no tenemos otros criterios para determinar la relación causal, aparte de la concomitancia positiva y negativa entre causa y efecto, por lo que no hay ninguna necesidad de atribuir el principio de causa a una operación, en vez de aplicarlo, simplemente, a la misma existencia de la causa.

Para los Madhyamika, precursores del Vedanta, el *pratityasamutpada,* la ley del nacimiento condicionado, el nexo causal, que es la clave de toda la dogmática y la ética del Budismo, tiene un significado muy distinto del que las otras escuelas le atribuían. Para ellos, las cosas que aparecen no tienen una existencia objetiva; son representaciones imaginarias, recíprocamente condicionadas. Unas son relativas a las otras, como lo alto y lo bajo, lo grande y uo pequeño, y por tanto, si cada una es concebible tan sólo en relación con otra, no tiene existencia propia y, por este motivo, la única realidad es la que ellos llaman el *vacío,* lo no predicable, lo que está más allá de toda operación conceptual. Esto llevó a Nagarjuna y a su escuela a la refutación de los realistas, refutación que algunos intérpretes del Vedanta se apropiarían en seguida.

Para los Madhyamika, el concepto de causa no es inteligible: ni la hipótesis Sankhya de la identidad entre causa y efecto, ni la de los Vaisesika sobre su diversidad pueden explicar la causa, porque la causalidad implicaría la presencia simultánea de ambas relaciones, identidad y diferencia, lo que es absurdo; MK. I y sigs.:

1) «En parte alguna existen cosas, cualesquiera que sean, que nazcan de sí mismas o de otra cosa, o de una y otra cosa, o sin causa.

2) »Cuatro pueden ser las condiciones por las que una

cosa es producida: su causa, su objeto, su antecedente inmediato y su factor decisivo. No existe una quinta condición.

3) »En estas condiciones no se encuentra la autoexistencia de las cosas; en cuanto falta la autoexistencia, falta igualmente la existencia en relación con otros.

4) »Ninguna energía causal existe en las condiciones que determinan una cosa; pero tampoco ninguna energía causal es concebible fuera de aquellas condiciones.

»Las condiciones no están privadas de energía causal (porque entonces no podrían producir nada); pero, ¿acaso producen algo, en cuanto poseen una energía causal? (No, porque, siendo aquéllas productoras, ésta no sería necesaria.)

5) »Suponemos que son condiciones causales aquellas en virtud de cuya existencia nacen las cosas dependiendo de ellas. Pero se las puede llamar condiciones causales mientras no hayan surgido las cosas que nacen con dicha dependencia.

6) »No se puede hablar de condición causal de ninguna cosa, ni existente, ni inexistente, porque si una cosa no existe, ¿cuál será su condición causal? Y si ya existe, ¿qué necesidad tengo de una condición causal?

7) »Ningún elemento *(dharma)* existente o no existente, o existente y no existente a la vez, puede producirse. Por tanto, ¿cómo puede admitirse, a pesar de esto, una causa que lo produzca...?

9) »Si los elementos no son originados, tampoco pueden tener fin, por lo que está fuera de lugar hablar de un momento inmediatamente anterior. Si la detención (o fin) tuviera lugar, ¿qué función podría desempeñar la condición causal?

10) »Si las cosas no tienen autoexistencia, es decir, si están privadas de entidad, entonces no tiene razón de ser la ley causal enunciada de este modo: "cuando existe esto, surge esto otro".

11) »El efecto no se encuentra en las causas consideradas de forma singular o en conjunto; entonces, ¿cómo podrá derivar de las condiciones causales lo que no se encuentra en ellas?

12) »Si se afirma que el efecto, aun no existiendo en las condiciones causales, nace de las condiciones causales (como dice el Vaiseiska), ¿por qué entonces no puede nacer igualmente en el caso de que falten aquellos motivos?

13) »Que el efecto resulte de las condiciones causales (como pretende el Sankhya), (no es posible porque las condiciones causales tampoco resultan de sí mismas. Y un efecto que deriva de condiciones causales que tampoco resultan de sí mismas, ¿cómo puede resultar de esas condiciones causales?

14) »Por lo tanto, el efecto no resulta de las condiciones causales, mas tampoco puede decirse que exista un efecto que no resulte de las condiciones causales. Ahora bien, si el efecto no existe, ¿cómo podrá distinguirse lo que es condición causal y lo que no es condición causal?»

En las escuelas Yogacara se advierte un cambio de actitud: la conciencia *(alayavijnana)* es real, y también lo es el contenido de la conciencia, por lo que el *pratityasamutpada,* que el Madhyamika había disuelto con su crítica, recobra su valor. Pero, entiéndase bien, dicha ley rige la causalidad, no ya en los objetos que no existen, sino en los varios momentos de la conciencia objetivante.

Las escuelas materialistas (la de los Svabhavavadin, por ejemplo) ni siquiera se planteaban el problema causal: el concepto de causa, para ellas, es ilógico. Todo lo que existe acontece por impulso y necesidad intrínseca, y es inútil buscar un principio o una ley que regule este proceso.

Si recordamos cuanto hemos dicho sobre los caracteres generales de la especulación hindú, es decir, que constituye la armazón lógica de una soteriología, veremos con claridad que este razonamiento sobre las causas tenía como punto de mira el problema esencial de todo el filosofar de la India: ¿cuál es el mecanismo del *samsara?* Lo cual, a fin de cuentas, era plantear el problema de la causa final. ¿Tiene este devenir una finalidad o no la tiene? ¿Sirve para algo o es un proceso indefinido e inútil? El fin es siempre idéntico para casi todas las escuelas, aunque sean muchas las formulaciones bajo las que se puede presentar: liberación, superación de planos, aislamiento del alma de lo que no es ella, *apavarga, moksa,* etc. Por consiguiente, el mundo se desarrolla según una teología que en él se halla implícita. La cadena causal se interrumpe en un cierto momento, cuando la ignorancia, que en su dialéctica es causa de la transmigración y del dolor que de ésta se sigue, ha sido suprimida

o detenida. Mas la cadena no tiene principio. Es posible recorrerla al revés; pero, aunque se encuentre una causa primera del mundo, un Dios creador (que, por lo demás, como se ha visto, sólo pocas escuelas admitían), nunca se asciende a una causa inicial productora del *samsara,* de cualquier modo que éste se conciba: ya sea como fluir de existencias concatenadas, según pretende el Budismo, ya como enviscamiento de las almas singulares en lo distinto de ellas, es decir, en la materia, en la limitación espacio-temporal. Respecto a este punto, casi todas las corrientes eran de la misma opinión, y concordaban en admitir que el *mithyajnana,* el falso conocimiento, *avidya,* la nesciencia, es el presupuesto esencial y motor del *samsara.* Pero de esa nesciencia se desconoce el principio, por lo que sólo se puede decir que es *ab aeterno (anadikala).* Por tanto, se concluía con una confesión de ignorancia, para eludir la cual, algunas escuelas teístas atribuían a la voluntad de Dios tanto la caída *(nigraha)* como la gracia *(anugraha).*

VIII

LOS UNIVERSALES

Los universales según el Nyaya-Vaisesika

Sobre el problema de los universales, los hindúes fluctúan entre dos posiciones extremas: unos, los Nayaya, y luego el Nyaya-Vaisesika, como sistema sincrético, afirman que los universales son reales, que existen como entidades y, en cuanto tales, se hallan inherentes en el individuo; por el contrario, para los budistas, los universales no existen objetivamente, sólo son construcciones mentales. Entre estas dos posiciones extremas se encuentra una gran variedad de opiniones intermedias: el antiguo Vaisesika, el Vedanta, la Mimamsa y el Sankhya. Partiremos del Nyaya-Vaisesika porque sus opiniones sobre la generalidad y sobre la inherencia representan el presupuesto, e incluso diría que el fondo lógico, sobre el que maduró la teoría de los universales, aunque, a su vez, provocaron la vigorosa refutación budista. En la breve exposición del Vaisesika hemos visto cómo éste dividía lo cognoscible en seis categorías *(padàrtha)* y cómo las consideraba con existencia objetiva: una de estas categorías es la generalidad, *samanya*.

Generalidad es «lo que es eterno, uno, y se halla inherente en una pluralidad de individuos». Es «eterno» porque el número, por ejemplo, reside también en muchos individuos, pero sin ser eterno. Se halla «en una pluralidad de individuos» porque también el color de un átomo reside en una cosa eterna como el

átomo, o la inmensidad del cielo se halla inherente en el cielo, que es uno solo. Esta generalidad sólo se halla inherente en las categorías de sustancia, cualidad y movimiento, y existe realmente en cada uno de los individuos. Cuando vemos una vasija, percibimos la arcilla de que está hecha, la condición de ser vasija *(ghatatva)*, común a todas las vasijas, y la presencia de la «esencia-vasija» en aquella arcilla. Cuando percibimos un individuo, por ejemplo, un caballo, dicha percepción no queda limitada a aquel caballo singular, sino que se extiende a los otros individuos semejantes a él. Si no fuera así, es decir, si la percepción se limitara al individuo, no conoceríamos más que individuos, y permaneceríamos ajenos a la semejanza que existe entre ellos, con lo que cada uno parecería distinto del otro, de la misma manera que, de hecho, percibimos como muy diferentes un caballo y una vaca. Y no se diga que particular y universal no pueden referirse a la misma cosa, habida cuenta de la contradicción que de ello se seguiría. La contradicción excluye la coexistencia de conceptos opuestos, como los de luz y tinieblas, pero, en el caso que estamos considerando, la coexistencia de lo particular y de lo universal es atestiguada por la experiencia común. Esta generalidad no es todavía la clase, sino más bien la característica común a todas las clases. Hay diversas subdivisiones posibles dentro de este concepto de generalidad: ante todo, hay que señalar la *para-samanya* o la mayor generalidad, la más comprensiva, la que se encuentra en el mayor número de individuos, es decir, la existencia *(satta)*; luego, la *apara-samanya*, la que se encuentra en un número menor de individuos, es decir, las tres categorías de sustancia, cualidad y movimiento, que no tienen la misma extensión que el concepto de existencia *(satta)*. Por último, más adelante se añadió el *parâpara samanya*, la generalidad intermedia, por ejemplo, la «esencia-turquí» y otros conceptos del mismo tipo que participan de lo particular y de lo universal. En efecto, el color turquí entra en el concepto genérico de color, pero también se halla incluido en el de cualidad y en el de existencia, concepto que los abarca a todos. Los pensadores hindúes, sometiendo a un cuidadoso examen los caracteres de las cosas, distinguieron de los esenciales y generales los accidentales y singulares: además

del *samanya,* llamado más tarde clase *(jati),* introdujeron, para mejor definirlo, el accidente *(upadhi),* que es una «nota» no esencial. Todos los hombres poseen caracteres generales, en virtud de los cuales, apenas vemos a un hombre, en seguida lo clasificamos como «hombre»; pero ningún principio de clasificación general puede imaginarse con notas ocasionales y accidentales, como, por ejemplo, la nacionalidad de un hombre o la lengua que habla. La incertidumbre la hallamos en el uso discutible de los dos términos: *samanya,* que significa semejanza y, por consiguiente, generalidad, y *jati,* que verdaderamente quiere decir cualidad innata o clase. De todos modos, aparte de estas incertidumbres, la posición Nyaya-Vaisesika es precisa: el universal existe como uno, inherente en muchos y eterno. Entra en el individuo en el momento de la creación, y sobrevive en el momento de la reabsorción cósmica: la generalidad es inmutable como idea arquetipo existente *ante rem.* Esta actitud asumida por las escuelas sincretistas Nyaya-Vaisesika se fue madurando lentamente. De ello estamos seguros por la afirmación de Kanada contenida en los VS., según la cual, los conceptos de generalidad y particularidad son ambos relativos al intelecto *(buddhyapeksa).* Esto, naturalmente, dados los presupuestos realistas del sistema expuesto por Kanada, no quiere decir que este autor sea un conceptualista. Al expresarse así, quiere indicar que una cualidad es *samanya,* generalidad, cuando es percibida como presente en muchos individuos, pero, que, asimismo, es particularidad *(visesa)* cuando sirve para distinguir un individuo de otro perteneciente a otra especie. En todo objeto se hallan inherentes al mismo tiempo dos presencias: la semejanza y la singularidad, y así, el ser árbol es generalidad cuando resume todas las cualidades en virtud de las cuales un árbol es reconocido como árbol, pero es particularidad cuando distingue el concepto de árbol de lo que no es árbol. Aunque semejante construcción es de orden intelectual, ello no significa que la generalidad o la particularidad sean conceptos, sino que son, en cambio, *padartha* o categorías y, en cuanto tales, existen de manera real y objetiva (NM. págs. 309-314).

Para los Sankhya, un objeto es una unidad de lo particular y de lo universal. Uno y otro predicado sólo dependen del

énfasis que nuestro conocimiento pone en uno o en otro aspecto; cuando consideramos los caracteres individuales, es lo particular lo que entra en la consideración de nuestro conocimiento, mientras que lo universal permanece en el fondo; y viceversa; cuando ponemos el acento sobre los conceptos generales, es la generalidad la que asciende a la superficie, mientras que lo particular pasa a segundo término. Pero la generalidad no constituye una entidad en sí.

Los universales según la Mimamsa

Los Mimamsaka también sostienen, como los Nyaya-Vaisesika, que los universales son reales, aunque, no obstante, divergen de las opiniones de aquéllos, e incluso ellos mismos no han sido en su totalidad, de un mismo parecer. Incluso en esta ocasión se encuentran notables diferencias entre Prabhakara y Kumarila. Prabhakara sostiene que la realidad de los universales es indiscutible, porque, a pesar de las diferencias que se hallan entre los individuos, percibimos, no obstante, una semejanza evidente entre ellos. La generalidad, por lo tanto, no es una abstracción, sino que existe en cada individuo, y es objeto de percepción, porque con la percepción de un objeto percibimos que pertenece a una clase determinada. Sin embargo, esto no quiere decir, como sostienen los Nyaya-Vaisesika, que la relación de inherencia *(samavaya)* entre lo universal y lo particular sea eterna, sino que se trata de una relación que se determina con el nacimiento y que acaba con la muerte del individuo, por lo que sólo podrá hablarse de inherencia eterna respecto de sustancias eternas. Cuando un individuo muere, cesa, por lo tanto, la relación de inherencia. La *jati,* en su existencia, no es distinta de los individuos, como pretende el Nyaya. Además, la existencia no puede considerarse como la más genérica de las generalidades, según propone el Nyaya-Vaisesika: no tenemos la percepción de la existencia en sí, sino solamente de cada uno de los individuos existentes. En suma, no percibimos la *satta* o existencia, sino la *svarupasatta* o individualidad.

Los Bhatta, seguidores de Kumarila, están de acuerdo con

el Nyaya-Vaisesika y con Prabhakara en admitir la realidad de los universales, que son reales, eternos y perceptibles. Todo acto perceptivo es inclusivo y exclusivo: *anuvrtta* y *vyavrtta*. No podría ser inclusivo si no existiera igualmente una semejanza que enlazara entre sí a diversos individuos, pero de igual modo es cierto que, además de la semejanza de un individuo con otro, percibimos también su particularidad. Sin embargo, y aquí Kumarila se aleja de Prabhakara, el universal no es distinto de lo particular: la inherencia que Prabhakara había distinguido (eterna para las cosas eternas, temporal para las temporales) es totalmente excluida por él. Kumarila sustituye la teoría de la diversidad por la de la identidad en la diferencia *(bhedâbheda)*, es decir, de la diferencia relativa. Si el universal no fuera diferente de lo particular, de ello se seguiría la no existencia del universal como distinto de lo particular, y si fuera diferente de lo particular, no lo percibiríamos en él, de lo cual, por consiguiente, se seguiría la falta de aquella distinción en virtud de la cual sólo una vaca manifiesta el universal vaca, y no un caballo. Cuando decimos «esto es un caballo», se unen dos percepciones: una es «esto», es decir, lo particular, y otra es «un caballo», es decir lo universal. Ahora bien, las dos se hallan presentes en el mismo objeto, aunque cada individuo revele un aspecto especial del universal. Si no fuera así, los dos términos serían sinónimos. Esta afirmación no es enteramente contradictoria como algunos han objetado, y no lo es porque diferencia y no diferencia, universal y particular son percibidos en conjunto. Es decir, no sucede como cuando contraponemos dos nociones que se excluyen, como, por ejemplo, «esto es blanco» y «esto no es blanco». En la expresión «esto es un caballo» está implícita una doble noción, aunque dicha noción no establece una sinonimia, no identifica los dos términos, sino que más bien indica cómo una única entidad aparece bajo un doble aspecto: el sustrato común, el universal «caballo» (en sánscrito, el abstracto *asvattva*, la esencia «caballo») se refiere a la identidad, y la exclusión (*esto* es un caballo), a la diferencia. Éste es un hecho de experiencia común que constituye la mejor prueba de que no se puede hablar de una completa oposición entre los dos términos y, por consiguiente,

de contradicción. Sin embargo, los seguidores de Prabhakara no se dejaron convencer, y afirmaron que la experiencia no autoriza sin reservas de ninguna clase esta atribución simultánea de la diferencia y la no diferencia a la misma cosa. Cuando se percibe la diferencia, somos conscientes tanto de lo universal como de lo particular, y así también, cuando aprehendemos la identidad, percibimos uno de los dos, es decir, lo universal o lo particular, porque son conocidos en el mismo acto cognoscitivo.

Jainismo y Vedanta

Fieles a su posición probabilista, los jainistas se oponen a una y otra tesis, tanto a la del realismo absoluto como a la del nominalismo absoluto. Concuerdan con los budistas en negar que en los individuos pertenecientes a una misma clase se inserte el universal de la *jati,* pero esto no obsta para que haya caracteres de semejanza entre individuo e individuo, en virtud de los cuales uno de ellos, aun siendo algo sustantivo, es unido mentalmente por nosotros con otros que se le asemejan. Por consiguiente, si no es posible hablar de un universal residente en un individuo, sí se puede afirmar que existe una semejanza entre individuos de la misma *jati.* Dicha semejanza es el universal, que es real, pero que no es ni uno, ni eterno, ni omnipresente, como pretende el Nyaya-Vaisesika, sino más bien lo contrario: múltiple, no eterno y limitado. Este universal, que no es otra cosa que la semejanza y que es perceptible por medio de los sentidos, no se puede poner, pues, abstractamente fuera del individuo, y no es lícito hacer de él una categoría sustantiva.

En todo acto cognoscitivo se hallan presentes a la vez dos elementos, uno particular y otro universal: éste es la semejanza *(samanya)* y aquél es la individualidad o lo particular *(visesa)*. Ambos aspectos se hallan tan unidos, que el uno no puede pensarse sin el otro. No hay percepción de semejanza que no implique la de diferencia, y no hay percepción de diferencia que no implique la de semejanza (PKM., pág. 136).

El Vedanta propone varias soluciones, e incluso en el mo-

nismo absoluto encontramos dos opiniones extremas. Algunos reconocen los universales como existentes fuera de los individuos: éstos nacen y mueren, pero los universales existen, y los individuos participan de ellos reproduciendo sus arquetipos. Naturalmente, incluso estos universales sólo aparecen como reales en el mundo empírico, porque, de hecho, todo, desde el punto de vista del absoluto, es irreal respecto a la única realidad, que es Brahma. Ahora bien, esto no obsta para que en el mundo empírico, en el infinito campo de la nesciencia, hayan de considerarse como reales. Más tarde, Citsuka llega a las mismas conclusiones extremas del Budismo, y lo que es más, su refutación, que trata de mostrar la contradictoriedad del concepto mismo de *jati,* recuerda mucho el método crítico de Nagarjuna. El concepto de clase no se puede definir sin recurrir a alguna cualidad suya que lo distinga, cualidad que, a su vez, no puede ser especificada donde falta el concepto de clase. Así, los dos conceptos serían interdependientes, y uno no se podría demostrar sin el otro. Además, si tenemos el concepto de caballo, presuponiendo sólo que en aquel caballo determinado está presente, ¿qué necesidad hay de recurrir a una generalidad que luego no puede estar enlazada con el particular ni en relación de contacto, ni de inherencia, ni de identidad?

La escuela de Ramanuja ya había llegado, poco más o menos, a las mismas conclusiones. También Ramanuja piensa que el universal no existe, pero admite una semejanza fundamental entre diversos individuos. No hay una cualidad que sea enteramente común a todos los individuos; sólo existe una analogía fundamental entre unos y otros. Incluso el nombre con que designamos los individuos de la misma especie no es adoptado en la misma acepción, aunque en el uso común lo atribuimos a este o al otro individuo. Cuando aplicamos la palabra vaca a un animal al que estamos habituados a designar como tal, esta palabra tiene distintos matices, según la diversidad de espacio y tiempo, y, por consiguiente, no es exacto hablar de una sola semejanza absoluta, sino de un grado distinto de semejanza entre un individuo y otro. Cierto que en la percepción indeterminada, en la sensación pura, ya percibimos, con el in-

dividuo, aquella particular configuración suya que distingue la clase a la que pertenece, pero con esto no tenemos conciencia de la generalidad de sus caracteres y de su configuración hasta que no hemos visto otros individuos de la misma especie. Por consiguiente, la semejanza fundamental que nos permite aproximar un individuo a otro es percibida también en la sensación pura, nunca como un universal.

Las críticas de las escuelas Budistas

La posición budista representa, precisamente, todo lo contrario: el nominalismo. Los universales no pueden ser percibidos. Si veo una vaca, la reconozco como un animal que tiene caracteres comunes con otros individuos, pero esta semejanza que advierto no es sino la exclusión *(apoha)* de todo lo que no es vaca, y esta exclusión produce la representación de la clase vaca. No está inherente en el individuo, como pretendía el Nyaya-Vaisesika, sino que es una representación o ficción de la mente. Lo real es el punto-instante, inmediatamente percibido en la sensación pura, antes y después de toda operación conceptual. Cuando la sensación se transforma en percepción, subintra la actividad del pensamiento y, en ese mismo momento, lo real, aquel punto que constituye la realidad específica, *svalaksana,* ya ha pasado. Por consiguiente, el pensamiento no puede percibir el universal, que trasciende la sensación pura. Por ende, el universal no puede ser objeto más que de la percepción determinada *(savikalpaka)*. Es un nombre tras el cual no se esconde nada real, y, además, el universal no se diferencia del individuo, porque nunca es percibido solo, sino junto con el individuo, en cuanto que la percepción de un universal coincide con la percepción de lo particular (pasaje de TS. 740-743).

Como he hecho ya otras veces, resumiré la tesis budista compendiando brevemente las complicadas discusiones que dedican al argumento Santaraksita y al comentarista de este último, Kamalasila.

El universal «vaca» es considerado por las escuelas del Nyaya como desprovisto de caracteres particulares: color, forma y

expresión verbal, que se encuentran en los individuos. Pero es un hecho que toda noción es aprehendida por nosotros como acompañada por una manifestación de color, forma y expresión verbal. Por lo tanto, ¿cómo puede el fundamento de esta noción hallarse desprovisto de estas especificaciones? La acción de una forma no puede ser el fundamento de una noción completamente distinta. A este argumento responderán algunos Naiyayika que el universal «turquí» es también una forma del turquí, pues, si no lo fuera, no existiría ninguna idea comprensiva del turquí. Pero entonces, objetan los budistas, no existiría diferencia entre la cualidad particular «turquí» de un objeto y el universal «turquí», en cuanto que ellos, en virtud de la hipótesis enunciada por los lógicos, tendrían la misma forma. Verdad es que a esta objeción se puede responder diciendo que la cualidad «turquí» no es comprensiva, mientras que el universal «turquí» abarca todo cuanto es turquí en cualquier tiempo y lugar, y que precisamente en esto estriba la diferencia entre la forma de la una y la del otro. Pero es un hecho que ningún turquí comprensivo de todos y cada uno de los «turquí» es percibido como distinto de la cualidad de turquí que puede advertirse en un objeto: el que aparece en la percepción del turquí es un turquí específico. Incluso en la percepción determinada, aquella en la que en el dato puramente sensorio subintra la participación del intelecto y de sus construcciones mentales, no tiene lugar la sustitución del primero por un segundo turquí. Ahora bien, este conocimiento determinado especifica lo que antes ha sido percibido por la percepción indeterminada o sensorial.

Además, si verdaderamente existiera este universal, comprensivo de todos los individuos y eterno, entonces las nociones no aparecerían sucesivamente, sino que serían simultáneas. Es más, consideremos conceptos generales, por ejemplo, el de categoría, postulado por las escuelas realistas: ¿de qué universal participan estos conceptos sino del generalísimo de existencia? Pero en este caso deberemos afirmar esta existencia en base a otra, y así sucesivamente, con lo que caeremos en un *regressus ad infinitum*. Si, para evitar este error, detenemos la serie, deberemos admitir que el límite a que llegamos es un

universal de un carácter particular que no participa de otros universales. Hay conceptos a los que no se puede aplicar el universal, como ocurre, por ejemplo, con respecto a individuos que ejercen actividades particulares, como las de cocinero o maestro. De ellos no se puede decir que existan fundamentos comprensivos de todos los casos particulares en los que pueda basarse la noción de cocinero o la de maestro. No existe un universal «ser cocinero» o un universal «ser maestro», ya que esta noción y las ideas que la expresan se resuelven en sí mismas. Lo mismo sucede con la negación, la cual, como se ha visto, es cuádruple: precedente no existencia, posterior no existencia, no existencia recíproca y no existencia absoluta. En este caso, ni siquiera existe el universal «no-entidad», ya que es cosa comúnmente admitida que el universal tiene un contenido positivo, es decir, participa de la entidad. Más aún, también hay imágenes — por ejemplo, la de una ciudad fantasmagórica formada por la combinación de las nubes en el cielo — que, aun traduciéndose en expresiones verbales, no pueden ser referidas a ningún universal.

Las palabras «cocinero» o «maestro» a que aludíamos antes, indican clases de personas dedicadas a un determinado menester o actividad, y, en cuanto tales, todos aquellos que se dedican a este menester son designados con el mismo nombre. No obstante, en tales casos no puede aducirse un universal eterno y objetivo, dado que cada uno de estos individuos desarrolla una acción que le es propia y particular. Si se postula el universal, como comprensivo de todos los individuos, con el pretexto de que si no existiera una entidad comprensiva de todos ellos no podría haber una noción comprensiva de cosas diferentes, cuando sostenéis que la acción ejercida es la base de la noción cocinero, entonces, si esta acción que hemos visto que difiere de una persona a otra y que no posee el carácter de comprensividad que debería tener el universal, se considera, pese a todo, como la base de la noción comprensiva, ¿por qué los mismos individuos que desarrollan aquella acción particular no son considerados por vosotros como la causa de la misma noción? Es más: si, continuando con el mismo ejemplo, la noción del cocinar se debiera a la acción del cocinar, dado que la acción

es discontinua y puede cesar en cualquier momento, de ello se seguiría que la noción de cocinero cesaría cuando se interrumpiera aquella acción. De mucha menor utilidad serían, con miras a este propósito, las acciones pasadas o futuras, porque todo lo que ha pasado o todavía no es, no puede ser considerado como causa de nada. A esta objeción responden los Naiyayika (Sankarasvamin) que la acción por la que el cocinero es conocido como tal no es una acción particular discontinua y capaz de ser interrumpida, sino la acción como universal, y por esto, aun cuando el acto de cocinar haya cesado, la base permanente de aquel acto, la acción como universal, siempre permanece, y ella es la que determina la noción de cocinero. Tal argumentación se rebate diciendo que el universal no puede subsistir cuando la acción particular, a través de la cual se manifiesta, ha dejado de ser. El universal no puede existir separado de su receptáculo, pues, en efecto, ¿cómo podría ser percibido, habida cuenta de que, según la tesis Nyaya, el universal sólo se manifiesta en el particular? No cabe decir que, aunque el universal no sea percibido, su idea subsiste a pesar de todo, porque entonces, después de haber visto yo que Devadatta se apoya en un bastón, podré continuar teniendo la idea de él acompañado siempre de ese bastón. Y no se puede afirmar que el universal «cocinero» siempre está presente, porque entonces el cocinero sería tal ya desde el momento de nacer.

Los Lógicos responden que, lo mismo que sucede en el caso de la existencia, que no siempre está presente y, sin embargo, se halla inherente en las cosas en cuanto cosas, ocurre para el universal «cocinero», que, estando inserto en un sustrato particular, no aparece en todo tiempo y momento. Pero se objeta diciendo que esta inherencia, siendo intermitente, podría faltar incluso otras veces. Es decir, si, como sucede en el caso del recién nacido, la no conjunción de lo particular con el universal es debida a un defecto, nada excluye que este defecto se repita otras veces, por lo que la relación entre el universal y lo particular sería puramente accidental. Esto puede sucederle a lo particular, que se halla sujeto a mutación, nunca a lo universal, que se postula como eterno e inmutable.

No hay, pues, necesidad de recurrir a los universales. En efecto, anticipando la teoría del *apoha,* sobre la que en seguida nos extenderemos ampliamente, los budistas sostienen que toda idea, como, por ejemplo, la del cocinero ya citada, es un concepto de exclusión, en el sentido de que excluye lo que es no-cocinero, y que, por consiguiente, la palabra es una convención, basada en último extremo en una negación: no-no cocinero. Con lo que se ve que está fuera de lugar recurrir a los universales como si fueran entidades permanentes, mientras que no son más que puras y simples construcciones mentales, y ni siquiera tienen relación alguna con una realidad objetiva. Esto es confirmado por las nociones negativas, las cuales, como anteriormente se dijo, no pueden suponer un universal, pues los universales sólo subsisten en entidades positivas, nunca en no-entidades. La teoría propuesta por Sankarasvamin para evitar esta dificultad, o sea, la de que la negación, siendo siempre negación de algo, es posible en virtud del universal de la noción negada, resulta absurda, porque se trata de dos conceptos distintos: el concepto de negación no tiene relación alguna con el universal «jarra» que se encuentra en cada uno de los objetos particulares llamados «jarra».

Dejando aparte otras sutilezas dialécticas a que los pensadores budistas recurren de buen grado para refutar las diversas objeciones de los oponentes, volvamos a sus argumentos decisivos. Si se admite el universal, es necesario admitir igualmente que subsiste en los diversos individuos, porque, si no subsistiera en ellos, no sería posible entender cómo se origina la idea comprensiva de una misma forma relacionada con individuos y cosas particulares. Pero esta subsistencia de lo universal en lo particular puede entenderse como un estar o como un manifestarse. El estar se puede concebir de dos maneras distintas: o como un permanecer respecto de la propia forma, o como detención de un movimiento local. La primera alternativa corresponde a la misma naturaleza del universal, por lo que su receptáculo o sustrato nunca podrá ser considerado como la causa que le hace permanecer en sí mismo. La segunda posibilidad también se ha de excluir, porque el universal no es un cuerpo sujeto a la ley de gravitación, como puede serlo un

fruto que cae del árbol o el agua que gotea; el universal es inmóvil e incorpóreo, por cuya razón no puede tener ningún receptáculo o sustrato. ¿Será entonces una relación de inherencia? Menos todavía, por cuanto la inherencia se define como una relación entre *lo que soporta y lo soportado,* relación que subsiste entre cosas inseparables.

Ahora bien, pueden darse dos posibilidades: o la relación tiene lugar entre cosas ya unidas, y entonces no sirve para nada, o se produce entre cosas distintas y separadas, en cuyo caso es imposible, porque las cosas esencialmente diferentes nunca podrán asumir la una la forma de la otra, ya que, de hacerlo, perderían la suya propia.

Por otra parte, esta subsistencia del universal en lo particular no puede tener la naturaleza de algo que se haga manifiesto. En efecto, esta manifestación podrá ser entendida como la producción de su misma noción; pero esto no modifica su naturaleza, pues sabemos que este universal es un postulado eterno y, en cuanto eterno, no puede cambiar. Si el universal posee la capacidad de producir el conocimiento de sí mismo, no hay necesidad de un medio que lo revele o lo ponga de manifiesto. Si, por el contrario, no posee aquella capacidad, entonces será ilógico admitir su dependencia de un medio cualquiera, siendo que lo eterno no puede depender de nada. Si se opina que el universal puede depender de agentes o circunstancias capaces de modificarlo, dejará de ser universal para convertirse en algo específico y singular. Además, el universal — por ejemplo, el universal «jarra» —, o subsiste en el individuo que constituye su receptáculo, o bien se halla por doquiera, incluso fuera de los individuos particulares, penetrándolo todo como el universal supremo, el del ser. En la primera alternativa, resulta incomprensible cómo el universal se introduce o es percibido en la jarra, pongamos por caso, cuando ésta, después de no haber sido, comienza a ser. No puede producirse junto con aquella jarra particular, porque el universal, por definición, es eterno; tampoco cabe afirmar que ya existía, porque entonces ya no sería omnipenetrante, y no puede proceder de otra parte, porque es inmóvil.

En cuanto a la segunda alternativa, dado que el universal

es omnipenetrante, en el momento en que estuviera presente en el individuo, sería simultáneamente percibido en todos los otros objetos y cuerpos homogéneos y heterogéneos, e incluso en el espacio que separa a un individuo de otro.

La Sastradipika, antes de proceder a la refutación, resumía de un modo más breve la posición crítica de los budistas.

El concepto de universal *(jati)* no resiste a la crítica, porque o es distinto de lo particular o es idéntico, o es distinto e idéntico a la vez, como sostienen los Bhatta. No puede ser distinto, porque entonces sería percibido por separado, lo que no sucede; si es idéntico, no se diferenciaría de lo particular y, por consiguiente, no podría distinguirse de él; no puede ser al mismo tiempo idéntico y distinto por la contradictoriedad implícita en semejante argumentación, ya que diversidad e identidad son inconciliables. Además, si el universal fuera una entidad distinta, ¿se habría de entender como omnipenetrante o como limitado a cada uno de los individuos? No puede ser omnipenetrante, porque no se encuentra en el espacio que existe entre individuo e individuo. Si queda limitado a los individuos, no existiendo antes en otro lugar, ¿cómo se percibe en el individuo que nace en un lugar determinado? No cabe afirmar que nace, porque, por postulado, es eterno, y lo que es eterno no tiene nacimiento, y tampoco puede venir de otro individuo porque, entonces, este individuo quedaría, a su vez, privado de él. Tampoco puede venir parcialmente de él, porque el universal no puede tener partes; cuando el individuo muere o desaparece, el universal no permanece, por la razón de que no es percibido; no puede ser destruido porque es eterno; no puede ir a otra parte, porque es una sustancia. Es más, si el universal estuviera en el individuo, en su integridad, no podría ser hallado en otro individuo, dado que lo que es único no puede estar al mismo tiempo en muchos lugares. Cuando vemos un caballo, decimos «aquí hay un caballo», y no «aquí hay la clase caballo».

Estas refutaciones dieron pábulo a nuevas y largas disputas de los posteriores maestros budistas, algunos de los cuales escribieron tratados a propósito dedicados a tales temas (Ratnakararasanti, Jitari, etc.).

IX

TIEMPO Y ESPACIO

Los orígenes del concepto de tiempo y el Kalavada

La especulación sobre el tiempo partió del mito que expresa mediante símbolos la natural angustia del hombre ante la mutación inevitable cuyo desarrollo, en un cambio continuo y nunca interrumpido, advierte ante sus ojos y a cada momento. La sucesión del día y de la noche es la muestra visible de un ritmo que suscita la vida, pero que, al propio tiempo, la consume inexorablemente. Esta primera intuición adquirió contornos precisos, y así se dijo que la sucesión de las mutaciones es el tiempo. En el RV. X. 190, 2, se lee que el tiempo es el año nacido de las aguas cósmicas, con lo que ya se apuntaba la indisolubilidad del tiempo con respecto a la vida; el tiempo coexiste con la creación.

Más claro aún es el *AV*. XIX, 53:

1. «El Tiempo tira (del carro); el tiempo, caballo de las siete riendas, el de los mil ojos, libre de vejez y rico en semen multiforme. Este (carro) es montado por los sabios inspirados; sus ruedas son todos los seres.

2. »De siete ruedas tira este Tiempo; tiene siete cubos, y la inmortalidad es verdaderamente su eje. Él (conduce) todos los seres a esta parte; y se apresura (como) dios principal.

3. »Una cántara llena transporta el (carro del) Tiempo; verdaderamente, la vemos que está en muchos lugares. El (Tiem-

po conduce) todos estos seres hacia atrás; y dicen que este Tiempo (está) en el cielo supremo.

4. »Él fue quien trajo aquí todos los seres; él fue quien envolvió a todos los seres: siendo (su) padre, se hizo el hijo de ellos; no hay otra fuerza más alta que él.

5. »El Tiempo engendró aquel cielo; el Tiempo también (engendró) estas tierras. El pasado y el presente, puestos en movimiento por el Tiempo, se despliegan.

6. »El Tiempo produce la tierra; en el tiempo arde el sol; en el Tiempo son todos los seres; en el Tiempo mira el ojo por todas partes.

7. »En el Tiempo está contenida la mente; en el tiempo, la respiración; en el Tiempo, el nombre; cuando ha llegado el Tiempo, se alegran todas estas criaturas.

8. »En el Tiempo está contenido el ardor (creador o ascético [*tapas*]); en el Tiempo, la suprema entidad; en el Tiempo, el Brahman; señor *(Isvara)* del universo es el Tiempo, que fue el padre de Prajapati.

9. »Puesto por él en movimiento, engendrado por él, este (universo) se halla establecido en él. El Tiempo, al convertirse en el Brahman, produce a Paramesthin.

10. »El Tiempo produjo las criaturas; el Tiempo (produjo) en el principio a Prajapati (el "señor de las criaturas"). Kasyapa, existente por sí mismo (nació), del Tiempo; el ardor nació del Tiempo.»

En este pasaje, el tiempo es el motor supremo, el padre de Prajapati y el dios de las criaturas; pero la creación es un ritmo: al nacimiento le sigue la muerte. Y este es el otro aspecto que pondrá de relieve por ejemplo, la *Brhad Up.* 1, 2, 4, según la cual el año es el semen despedido por el macrantropo al unirse, bajo el aspecto de Mrtyu (la muerte) con la Palabra, que precedentemente había emanado de sí mismo. Esta es la primera intuición del sello que el año, es decir, la muerte o la sucesión del tiempo, imprime en todas las cosas. Pero el año se renueva en un cambio que no tiene fin, por lo que simboliza igualmente la duración del Universo, su supervivencia más allá de la muerte, su acabar para volver a empezar. Esta es la razón de que precisamente Prajapati, el Dios creador, sea repetida-

mente asimilado al año. De este modo se descubría en el tiempo una bivalencia: tránsito y muerte, pero, al propio tiempo, renovación y duración. Y esta es la imagen que renueva y se expresa simbólicamente en la figura de Siva o de la Gran Madre, que alternativamente crean y matan, suscitan los mundos y los reabsorben en sí mediante el cambio eterno que la iconografía representará por medio del movimiento de la danza. Siva agita en una mano un tambor, y el tambor evoca la imagen del sonido, y el sonido la del éter, que es el sustrato de aquél, el primero de los elementos y, por tanto, la creación. Pero en la otra mano lleva la llama, el fuego que destruye el universo al término de cada edad. La Gran Madre es blanca y negra, Durga y Kali, vida y muerte, pero en la sucesión alterna de estas dos fases queda asegurada la continuidad. Por consiguiente, el tiempo no tiene fin, es ilimitado, y, en cuanto tal, se identifica con la inmortalidad, con el ámbito donde no existe la muerte, más allá del sol. «Todo lo que está más allá del sol es inmortal, pero lo que está de esta parte (del sol) es lentamente destruido por el día y por la noche, como un huracán arranca de raíz (los árboles). Hay muchos mundos a la otra parte del sol» *(Jaiminiya Brahmana* I, II). *Maitr. Up.* VI, 15: «Hay dos formas de Brahman: Tiempo y no tiempo; el que está antes que el sol es el tiempo indivisible, y el que comienza con el sol es el Tiempo divisible».

Pero el tiempo tampoco tiene principio, se desarrolla eternamente: no existe un comienzo del tiempo, así como no hay comienzo de la creación.

Excepción hecha de algunos mitos cosmogónicos, se considera que el mundo no ha tenido un nacimiento. Los autores no se precipitan en contar los años de existencia del mundo a partir de su comienzo, pues siempre ha sido y será, en una sucesión de ciclos y de eones cuya duración escapa a las posibilidades del cálculo.

Así se separaba, desde los comienzos, un tiempo eterno y absoluto del tiempo empírico y relativo. El mito enunciaba esta duplicidad y no la resolvía. Cometido de la especulación posterior sería, precisamente, definir la relación entre los dos aspectos. En el pasaje anteriormente citado de la *Maitr. Up.*, la deli-

mitación ha dado un paso adelante. Pero una vez admitida la existencia de un tiempo eterno, era cosa fácil hacer de él un principio metafísico y divino, y, de hecho, algunas escuelas lo colocaron en la cumbre de todo. Dado que los cambios acontecen en el tiempo, aquellas escuelas hicieron del Tiempo el principio que rige el Universo: las cosas nacen, se transforman y mueren en virtud del tiempo, el cual es, pues, el supremo principio que gobierna el devenir universal. Semejantes direcciones son conocidas con el nombre de Kalavadin, los seguidores de la «Teoría del Tiempo», y se fueron estructurando por evolución natural. Probablemente, sus orígenes deben buscarse en el fondo común de la religiosidad indo-iraní: en el Irán, estas especulaciones dieron lugar a las escuelas Zrvanitas, que postulan la existencia de un tiempo infinito como creador primero y supremo. El Kalavada representa su paralelo hindú de estas escuelas, aunque conserve, al contrario del movimiento Zrvanita, un carácter más bien filosófico que religioso. El Zrvanismo tal vez ejerciera alguna influencia sobre la India, cuando, debido a las vicisitudes históricas, se establecieron contactos duraderos entre el mundo iraní y el hindú; pero, en todo caso, no puede considerarse como el único inspirador de estas escuelas que centraban su especulación en el tiempo, las cuales, en la India, encontraban los presupuestos teóricos de su mismo sistema. El Kalavada se desarrolla paralelo a otras tendencias, por ejemplo, la del Svabhavavada, cuyos seguidores sostenían que todo sucede en virtud de la naturaleza propia de cada individuo o cosa, a diferencia del Kalavada, según el cual, todo cambio o acontecimiento se debe tan sólo a la operación del tiempo. Ambas escuelas negaban la intervención del *karma* y de la responsabilidad humana, y así formularon un determinismo que suscitó una reacción concorde en todos los sistemas, tanto los budistas como los no budistas. Los sistemas filosóficos sustraen el problema del tiempo al mito y tratan de aclararlo de distintas maneras. De todos modos, los dos tiempos, el astronómico, mensurable, y el extratemporal, eterno, corren paralelos. Se dan casos en que es posible salir del tiempo mensurable e insertarse en el atemporal, como sucede en el proceso meditativo, cuando el que medita alcanza los planos eternos

del absoluto y se identifica con ellos, o como acontece a los bodhisattva, transportados a las esferas supraterrenas donde los Budas revelan eternamente la verdad redentora. El tiempo mensurable nunca es concebido como un correr indiferente de instantes irrepetibles, sino que, en cambio, se considera como sujeto a una interrupción y a un retorno: los ciclos establecen hiatos de vacío entre uno y otro fragmento, por lo que, después del hiato, el curso temporal se renueva y se repite.

Espacio y tiempo en las escuelas lógicas

Para el Vaisesika, cuya tesis asimila muy pronto el Nyaya, el tiempo y el espacio son, respectivamente, la sexta y la séptima sustancia. El espacio es el presupuesto de la coordinación y de la relación de las cosas entre sí, su posición y la colocación, a derecha o izquierda, en la parte superior y en la inferior, encima y debajo, y así sucesivamente. El espacio localiza los cuerpos, condiciona su paso de un lugar a otro, mientras que el tiempo sólo determina su cambiar, en sí mismo. Por esto media entre las dos sustancias una notable diferencia: mientras las relaciones temporales son absolutas, en el sentido de que el pasado ha pasado y no vuelve nunca más, las espaciales son relativas *(aniyata)*.

Lo mismo que el tiempo, el espacio metaempírico, uno, eterno y omnipenetrante, no es percibido, sino inferido de la determinación espacial de proximidad y lejanía. Las relaciones espaciales son perceptibles, es decir, son objeto de percepción visual y, en algunas ocasiones, de percepción táctil.

Por consiguiente, no podemos percibir el tiempo en sí: sólo es inferido de la determinación temporal con que la experiencia cotidiana califica gran parte de su contenido. Metafísicamente es uno y omnipenetrante, en cuanto lo penetra todo como una de las causas generales. Como dice Prasastapada, el tiempo es causa del nacimiento, la duración y la disgregación de las cosas. Sin embargo, si no logramos percibir el tiempo en sí, se hace objeto de percepción a través del cambio de las cosas, que nos proporciona la noción de la sucesión. Las cosas cam-

bian y, por lo tanto, nos advierten de una sucesión en tres momentos distintos: pasado, presente y futuro. Mejor dicho: tenemos, no sólo la percepción de la sucesión, sino también la de la duración. El presente, según los Naiyayika, existe de hecho, y dura mientras una sensación particular es advertida como continua, es una percepción continua. Por tanto, se oponen a los budistas, que reducen el presente a un puro instante, imperceptible entre un pasado y un futuro, y sostienen que en la sucesión notamos dos únicos momentos, imaginados pero no percibidos, el que ya ha sido y el que será. Cuando un fruto se desprende del árbol, en un punto cualquiera de la trayectoria identificamos el pasado con el espacio recorrido, y el futuro, con el espacio por recorrer. Son dos construcciones mentales. Los Naiyayika (*NS.* I, 4, 40-44) conceden que el tiempo es concebido en relación con un movimiento efectuado en el espacio. En el ejemplo citado, se manifiesta por la acción de caer: pasado es el tiempo en el que la acción de caer ha cesado; futuro, aquel en que la acción de caer debe realizarse todavía. Sin embargo, esto no obsta para que exista el momento en que veo realizarse dicha acción ante mis ojos: este es el momento presente, en el cual se desarrolla de un modo presente la acción, mientras que en el pasado y el futuro no se percibe porque o ya ha sido o no es aún. Por esta razón, el presente es el que condiciona los otros dos momentos, y, por lo tanto, el presente existe. Sólo la existencia del presente hace posible la percepción, que se define como contacto de los sentidos con el objeto, porque no podría producirse contacto ni con lo que ya no es ni con lo que no es todavía. El contacto sólo puede darse en lo que es actualmente. Así pues, el tiempo es una realidad psicológica, no un punto metafísico. El tiempo es, por lo tanto, el presupuesto de toda percepción de movimiento o acción: nosotros no percibimos actos sino en cuanto son calificados por el tiempo, el cual se define precisamente como una calificación *(visesana)*. Este tiempo que especifica el cambio de las cosas es, según algunos Naiyayika, objeto de percepción visual. Cierto que, según los cánones Vaisesika (*VS.* IV, I, II), las condiciones fundamentales de la percepción visual son la extensión y el color, y que el tiempo carece de color; pero esta objeción no representa una

dificultad. En el caso de una jarra de color rojo, la percibimos con el color que en ella está inserto; pero en el rojo está inherente el color, y también lo percibimos. Lo mismo sucede con respecto al tiempo: como en el ejemplo anteriormente mencionado del fruto que cae, el elemento tiempo entra en la percepción del movimiento como un factor coexistente, porque ningún movimiento ni ninguna acción pueden ser percibidos si no son calificados por el tiempo, y así, en toda percepción de cosas presentes se halla implícita la percepción del tiempo. Cuando decimos «aquí y ahora hay una jarra», no sólo percibimos la jarra, sino su ser aquí y *ahora,* en este preciso momento; por consiguiente, en toda percepción del objeto como presente se da también inseparablemente una percepción del tiempo. En suma, en la percepción «aquí y ahora hay una jarra» se hallan incluidos dos momentos o elementos: uno de percepción normal u ordinaria (la de la jarra), y otro constituido por la del elemento tiempo, indicado por la palabra «ahora». Pero este tiempo es correlativo al movimiento del sol o, mejor dicho, determinado por ese movimiento, que tanto podemos percibirlo como inferirlo. El movimiento del sol se halla en relación de inherencia *(samavaya)* directa con el sol, pero la vasija está enlazada con el movimiento mediante una relación indirecta. Luego la afirmación «aquí y ahora hay una vasija» supone, pues, un contacto de la vasija con algo (movimiento del sol), que, a su vez, está en contacto con la cosa que representa el sustrato esencial de aquel movimiento (sol). Por este motivo se sostiene que el tiempo no puede ser sino sustancia, porque el contacto solamente se atribuye a la sustancia.

Para algunos seguidores de Ramanuja (Venkatanatha), el tiempo es eterno y se percibe directamente como una cualidad inherente en todos los objetos captados, por lo que es percibido juntamente con ellos. En toda percepción coexiste con el dato su determinación temporal, que no puede desunirse de aquél.

También los Bhatta admiten la perceptibilidad de la posición o dirección espacial, y, del mismo modo, que el tiempo es percibido por los sentidos externos y también por los sentidos internos como un calificativo *(visesana)* de su propio objeto:

«la vasija presente», «la vasija está aquí». Si se pensara que el espacio y el tiempo no son perceptibles directamente *(pratyaksa)*, vendría a negarse su existencia, porque, respecto a ellos, no hay ningún otro medio de conocimiento fuera de la percepción. Esta opinión no era seguida por Prabhakara, quien sostiene que el tiempo es inferido de las relaciones de «antes y después, simultaneidad, etc.», y el espacio, a partir de la relación de precedencia, etc. Pero tales argumentos no convencen a los Bhatta, que replican diciendo que estos conceptos de simultaneidad, etc., no son válidos para inferir el tiempo. Consideremos estos dos ejemplos: «Yajna y Devadatta llegan simultáneamente» y «El hijo ha venido tarde». Estas frases y otras semejantes, ¿tienen como contenido el tiempo, o algo distinto? No pueden tener como contenido algo distinto, porque si la relación del *probans,* como la simultaneidad, no relativa al tiempo, no es asegurada con la percepción directa, no se logra esta exclusión que se quiere demostrar. Pero si aquella relación con el tiempo se verifica, entonces el tiempo es perceptible. Por otra parte, si el contenido de aquellos ejemplos es el tiempo, los conceptos que expresan, ¿son causados por los órganos sensoriales o por el *probans*? No pueden ser producidos por el *probans,* porque ningún otro *probans* se ha admitido fuera de la simultaneidad y, por tanto, si ahora se recurre, a pesar de todo, al concepto de simultaneidad como *probans,* entonces la prueba dependerá de sí misma. Y si aquellos conceptos derivan de los sentidos, se sigue de ello la perceptibilidad del tiempo, en cuanto se demuestra que los conceptos de simultaneidad, etc., son causados por una experiencia sensorial y tienen el tiempo por contenido propio. De la misma manera debe entenderse el espacio como perceptible, porque el concepto de precedencia, etc., o, en suma, las diversas localizaciones espaciales, dependen únicamente del sentido de la vista y tienen el espacio como su contenido propio.

Para los Bhatta, el espacio y el tiempo son omnipenetrantes, y sólo vienen a ser divisibles en el uso empírico, en virtud de limitaciones accidentales (*Manameyodaya,* cap. II).

Para el Vedanta Sankariano, espacio y tiempo pertenecen al mundo de la *maya.* En cuanto tales, no son reales. Todo lo

que es espacial es divisible, pero lo real no lo es, por lo que lo espacial no puede ser real. Espacio y tiempo no pueden ser categorías, sino sólo construcciones de la mente, debidas, como dirá Citsuka, al *apeksa-buddhi,* es decir, a una relación de relatividad. Empíricamente, el presente dura mientras persiste la función del pensamiento modificado de una manera determinada, como un objeto particular.

Según el Yoga, y en oposición al Vaisesika y al Nyaya, el tiempo no es una sustancia, no corresponde a nada real. Como el espacio, es una abstracción (*buddhinirmana,* creación del intelecto). Nosotros sólo percibimos una sucesión *(krama)* cuya medida elemental es el instante, es decir, el tiempo empleado por el átomo para desplazarse de un lugar a otro. Como observamos empíricamente una relación de antecedente y subsiguiente entre dos cosas, imaginamos la existencia de un tiempo como una realidad *(vastu),* cuando, de hecho, es una simple abstracción derivada de esta observación empírica. Por eso, el concepto del tiempo presupone el del espacio, porque en el espacio vacío *(akasa)* tiene lugar el movimiento de las cosas. Este *akasa* es el recipiente en el que los objetos se hallan colocados y se mueven. A partir del *akasa,* y por abstracción, construimos el concepto de espacio. Por consiguiente, el Yoga se alejaba del Sankhya, que, en cambio, admitía un tiempo y un espacio concebidos metafísicamente, eternos y omnipenetrantes. Sin embargo, según el mismo Yoga, el *akasa,* empíricamente y con diversas limitaciones, da origen a la noción de tiempo, desde el instante hasta el extremo límite de la medida temporal. En suma, mientras el Yoga parte de la sucesión de momentos y reconstruye la noción de tiempo sin necesidad del *akasa* ni de un tiempo indivisible, el Sankhya deduce la sucesión temporal y espacial de un principio que los condiciona (*SS.* II, 12).

«Espacio y tiempo derivan del *akasa*», dicen los Yogasutra, y Vijnanabhiksu comenta: «Espacio y tiempo, en cuanto eternos, tienen la naturaleza del éter, es decir, son cualidades particulares de la materia, *prakrti,* y desde este punto de vista, es apropiado decir que son omnipenetrantes. Pero el espacio y el tiempo, en cuanto limitados, derivan de aquel *akasa* en cuanto unidos con esta o aquella limitación *(upadhi).* Aunque el

espacio y el tiempo, así limitados, solamente son el *akasa* en cuanto especificado por aquella limitación, sin embargo, admitimos que el espacio y el tiempo así diferenciados son distintos del *akasa* indiferenciado, por lo que se enseña que son un producto, lo mismo que, según los Vaisesika, el oído es un producto del mismo *akasa*».

No se olvide, además, que, según el Sankhya, el proceso cósmico se desenvuelve en el ritmo de la evolución y de la involución de las cosas manifestadas por la *natura naturans (prakrti)*, y que retornan a ella periódicamente: hay, pues, una continuidad temporal que se identifica con la ininterrumpida serie de ciclos cósmicos. Además del tiempo construido abstractamente a causa de la sucesión de los acontecimientos y de las cosas advertidas en la experiencia cotidiana, existe un tiempo infinito que es atributo de la *prakrti*.

El Jainismo, y quizá el Budismo más antiguo, tienen del tiempo un concepto muy próximo al del Vaisesika. En el Jainismo, *kala* es una sustancia *(dravya)*, y es imaginado como un *continuum* compuesto de partículas infinitas que siempre permanecen separadas entre sí, pero que hacen posibles las mutaciones de las cualidades en los átomos. El tiempo, en otras palabras, no determina el cambio de la propiedad de los átomos, pero es su presupuesto y, como tal, es eterno, increado e indestructible. Este *continuum* es distinto del *samaya*, el tiempo mensurable de la experiencia cotidiana que tiene un principio y está sujeto a límites, el tiempo dividido en años, meses y días. El *samaya*, en efecto, es el modo de aparición del *kala*, y su unidad de medida es el instante de tiempo que un átomo emplea para pasar de un punto a otro. Por esto, el tiempo es concebido de forma análoga al *akasa*, materia sutil que penetra tanto el universo sensible como el universo trascendente en el que se encuentran las almas libres, y que no es el vacío, sino una especie de receptáculo material, extremadamente enrarecido, en el que las otras sustancias están dispuestas y se mueven. El espacio ocupado por un átomo se denomina *pradesa*.

Para las escuelas Saivitas, espacio y tiempo son una limitación de la conciencia cósmica, hipostatizada como Siva: el tiempo es el despliegue de la potencia de acción, y se articula en

el ritmo de la respiración, respiración cósmica y respiración individual, que fluyen de modo semejante, con un paralelismo en virtud del cual la una reproduce y mide el ritmo de la otra: el espacio es el objetivarse de la misma conciencia, su corporeizarse, su sustanciarse en todo el universo.

La refutación de los budistas

En las escuelas budistas, el espacio se ha entendido de diferentes maneras. Mientras los Theravadin lo consideran como un fluido material, extremadamente sutil, en el que las cosas se mueven, otras tendencias, a las que hace referencia el Kathavatthu, lo ponen a la par de los incondicionados *(asamskrta)*, el más importante y conocido de los cuales es precisamente el *nirvana*. Las escuelas Sarvastivadin lo incluyen definitivamente en los tres incondicionados *(asamskrta)*, y lo conciben como una sustancia vacía en la que las cosas se mueven sin encontrar resistencias. Por esto distinguen el espacio en sí *(akasa)* del elemento espacio *(akasadhatu)*. Éste es material y, por tanto, no puede ser incluido en el incondicionado. En contra de lo que afirmaban algunos maestros, la inmaterialidad del espacio no implica su incognoscibilidad. Su existencia se prueba no sólo por la autoridad de las escrituras, sino también por la inferencia. En efecto, el mismo movimiento de las cosas, su diferente disposición y su cambio de lugar sin encontrar obstáculos ni resistencia, es la demostración de que existe este espacio.

Así se preparaba el terreno a los Sautrantika, quienes, aun admitiendo las categorías precedentes, es decir, los tres incondicionados, que incluyen también el espacio, definen éste, sin embargo, como la ausencia de lo tangible, por lo que no tienen una existencia real, sino conceptual. Los maestros posteriores, como Nagarjuna, insistirán en la definición negativa: ilimitado, inmaterial y vacío.

El tiempo no fue considerado por el Budismo como una categoría o como una sustancia, por lo menos en la literatura que ha llegado hasta nosotros. El tiempo es inferido de la su-

cesión de los *dharma* o, mejor dicho, de la sucesión de los momentos a través de los cuales se desarrolla su ininterrumpido transcurso: nacimiento, duración y muerte. Tales momentos son los caracteres propios de todo elemento de la existencia subjetiva y objetiva, es decir, de los puntos-instante a los que el Budismo reduce el ser. Estos elementos — varias veces lo hemos dicho — duran lo que un relámpago. Aunque algunos maestros admitieron una existencia del tiempo en sí, es decir, como el que condiciona este devenir de los *dharma* en los tres momentos antes enumerados, por regla general los budistas opinaron que la noción de tiempo es determinada por la asunción de nuevas cualidades por parte de los *dharma,* cualidades que el uso expresa con las palabras pasado, presente y futuro.

En nuestras nociones partimos de la función *(karitra)* de los singulares *dharma,* es decir, comprendemos que aquélla sea eficiente, sea pasada o no se haya manifestado aún.

Por lo tanto, los budistas, desde Nagarjana a Santaraksita y Kamalasila, centran su doctrina en la momentaneidad de las apariencias y en su inexorable transcurso. Refutando la tesis Vaisesika, sostienen que el tiempo no es una sustancia, sino solamente sucesión: la continuidad es una ilusión. Nosotros no percibimos el presente, porque el presente no dura, es sólo un punto-instante, un punto matemático. El tiempo es una construcción de nuestro pensamiento, lo mismo que el espacio-extensión. Mejor dicho, ambos conceptos son interdependientes, porque la sucesión temporal coincide con el desarrollo de una serie causal.

Por consiguiente, el tiempo sólo es cambio y sucesión. En el Budismo ni siquiera hay lugar para el presente prolongado que admitían los Nyaya-Vaisesika, porque el presente es momentáneo, ya ha pasado cuando queremos reflexionar sobre él. No existe continuidad en las cosas, y ni tan sólo una representación continua de este flujo, porque no podemos hablar de un desarrollo homogéneo de nuestros pensamientos, sino únicamente de un ininterrumpido transcurso de momentos, de una sucesión de representaciones momentáneas. Por esto, los budistas no podían aceptar la tesis de que una noción, a pesar de ser presente, pueda hacernos aprehender el pasado y el futuro

coexistiendo en aquel momento: el recuerdo del pasado no es pasado, y la anticipación del futuro no es futuro. Por consiguiente, los budistas responden a los Naiyayika diciendo que los órganos de los sentidos sólo pueden estar en contacto con momentos singulares y, por ello, la percepción no puede ser sino momentánea, inmediatamente fugaz, por lo que la representación de una continuidad es puramente imaginaria. Y con esto quedaba refutada también la opinión de Prabhakara, a la que nos hemos referido en otra parte de este libro, es decir, la de la simultaneidad de las componentes del acto cognoscitivo *(triputi):* el yo que conoce, el objeto conocido y el acto de conocer. Y quedaba refutada porque la simultaneidad, dados los presupuestos de la dogmática mahayánica, es imposible, pues no existe relación entre cognoscente y conocido. Se trata de series paralelas pero momentáneas, que discurren como un río y no se tocan. De donde resulta que la diferencia esencial entre las corrientes budistas y las Nyaya-Vaisesika consiste en la distinta manera de afrontar este problema, ya que los budistas le dan un enfoque, sobre todo, metafísico, mientras que el de las otras escuelas es psicológico.

El concepto de espacio había sido ya sometido a crítica en el examen del de tiempo, en cuanto que, como hemos visto, uno y otro concepto son inseparables. Pero, para responder a las escuelas realistas, algunos pensadores, pertenecientes a la misma corriente *Madhyamika,* vuelven sobre el argumento, tratando de poner de manifiesto la insostenibilidad lógica del concepto de espacio como sustancia omnipenetrante y eterna.

Incluso Aryadeva somete los conceptos de espacio y tiempo a una crítica cerrada: considera el espacio como un *continuum* eterno, cuyas partes, idénticas todas ellas unas a otras, son solidarias. Pero el espacio comprendido en una jarra vacía, ¿es el espacio interior o solamente una parte del espacio? Si es el espacio interior, no puede ser omnipenetrante, porque, si lo fuera, la jarra que lo contiene sería también omnipenetrante. Y si este espacio comprendido en la jarra es una parte, debe concluirse que el espacio tiene partes, por lo que no puede ser ni omnipenetrante ni eterno. Y no se diga a título de objeción que existe y que es omnipenetrante y eterno porque existe

el movimiento hacia arriba y hacia abajo, hacia la derecha y la izquierda, pues estos movimientos libres suponen, en conclusión, la existencia de un espacio inducido del movimiento. Pero si el espacio es un *dharma*, una cosa, requiere, a su vez, un espacio que lo contenga; si no existe lugar en el que pueda estar, es inexistente; por consiguiente, el espacio no reside ni en una cavidad, por la razón antedicha, ni en lo pleno, por evidente contradicción. La razón de cuanto así queda establecido es que el espacio, a diferencia de todo cuanto existe, carece de sus caracteres. No puede decirse que la inmaterialidad sea una cosa existente, ya que, en efecto, el de inmaterialidad es un concepto negativo, sólo indica una privación. Además, esta inmaterialidad se considera con respecto a cosas materiales, a las que se opone. Entonces, cuando las cosas materiales aún no son, el espacio no tendrá ningún carácter.

La refutación que Nagarjuna expone sobre el concepto de tiempo es, a la vez, una refutación del espacio, ya que los dos conceptos son indisociables, y la refutación se articula sobre la indemostrabilidad lógica del concepto de movimiento.

«Si existiera el movimiento, inevitablemente se debería imaginar, o en el espacio recorrido, o en el que aún no se ha recorrido, o en el que (actualmente) se recorre. Con la intención de mostrar que en cualquier caso esto no es verdadero (el autor), dice:

1. «El espacio recorrido no se recorre actualmente, ni, por otra parte, se recorre el no recorrido. En fin, ni siquiera se recorre el que se está recorriendo. ¿Por qué? Porque dicho espacio no es ni el que ya se ha recorrido, ni el que aún se ha de recorrer.

2. »(Objeción): "Donde hay alteración, hay movimiento. Ahora bien, hay alteración precisamente en el espacio que se está recorriendo, y no en el que ya se ha recorrido, ni en el que aún se ha de recorrer. Luego en el espacio que se está recorriendo hay movimiento".

3. »¿Cómo puede sostenerse lógicamente que, en el espacio que se ha de recorrer, hay movimiento? En efecto, es insostenible admitir, respecto del espacio que se ha de recorrer, dos movimientos.»

El sentido de esta estancia se explica en las siguientes:

4. «Si alguien dice que el recorrer está (como cosa en sí) en el espacio que se ha de recorrer, tendrá que concluir lógicamente que el espacio que se ha de recorrer se halla (en sí mismo) privado de movimiento. ¿Por qué? Por la razón de que el espacio que se ha de recorrer está recorrido. (En otras palabras, porque quien así habla, al decir que lo que se ha de recorrer está recorrido, no hace más que añadir la idea de movimiento, implícita en la expresión "está recorrido", a lo que en sí mismo se halla privado de ello.)

5. »Si, por otra parte, se admite que el recorrer el movimiento) se halla implícito incluso en el espacio que se ha de recorrer (y no sólo en la expresión "está recorrido"), tendremos entonces dos movimientos. Es decir, en virtud de uno de ellos se tendrá el espacio que se ha de recorrer, en tanto que el otro será, en cambio, el movimiento que en él reside.

6. »Así pues, dado que se tendrían dos movimientos, también sería lógicamente preciso admitir dos móviles. En efecto, no es posible admitir el acto de caminar prescindiendo de quien camina.»

A esto se podría objetar que, en una persona que camina, se percibe de un modo innegable el movimiento. Por consiguiente, el movimiento existe. La causa de esta existencia es precisamente el sujeto que camina, sujeto que es el sustrato del movimiento. Nagarjuna responde:

7. «Si, prescindiendo de quien camina, no existe lógicamente movimiento, entonces, sin movimiento, ¿dónde se tendrá quien camine?»

El movimiento, dice Nagarjuna, presupone la existencia real de la idea «anda» (o camina). Sin embargo, esta idea es insostenible. El porqué de esta insostenibilidad se explica en las estancias 9, 10 y 11.

8. «Él (el caminante) no camina. El no caminante, tampoco. Aparte del caminante y del no caminante, ¿existe acaso una tercera persona que camine?

9. »En efecto, ¿de qué modo podría sostenerse lógicamente que el caminante camina? Hemos dicho, en efecto, que sin el caminar no puede lógicamente existir uno que camina.

10. »Quien sostiene que el caminante camina, admite implícitamente que existe un caminante sin la acción de caminar. Quien así habla exige, en efecto, para el caminante (un segundo) caminar.

11. »Si el caminante camina, se tendrán dos movimientos: aquel por el que el caminante se revela como tal, y aquel otro que, como caminante, realiza.»

X

EL PROBLEMA ÉTICO: *KARMA,* DETERMINISMO Y GRACIA

CORRIENTES DETERMINISTAS

El hecho de configurarse las escuelas teístas y la formulación de la teoría de la gracia, a la que llegaban, independientemente, tanto las escuelas budistas como las hinduistas, ponen de nuevo en discusión el problema del *karma.* Tampoco faltaron en la India los seguidores de un determinismo absoluto, ya que tanto las escrituras del Pequeño Vehículo como la Épica mencionan con frecuencia, para refutar sus argumentos, a pensadores según los cuales es vana toda nuestra actividad: todo sucede por maduración fatal y espontánea de los elementos de que estamos compuestos. El hombre no es un actor libre, sino que está sometido a un determinismo ciego, sin escapatoria posible. Respecto a esta desconsolada conclusión estuvieron de acuerdo muchas escuelas, aunque llegaron a ella a través de distintos argumentos. Y así, los Svabhavavadin ponían la razón de este determinismo en la naturaleza intrínseca de las cosas. Otras corrientes materialistas opinaban que somos arrojados, sin que tengamos conciencia de ello, en el juego de fuerzas naturales, que instan y operan obedeciendo su inevitable impulso. Había también tendencias que afirmaban que todo sucede por casualidad o simple coincidencia o capricho, fuera o en contra de cualquier participación y querer humanos. Y, en fin, no faltaba quien atribuía este determinismo a la acción del tiempo. Por

tanto, eran diversas las razones que se daban de él, pero eran fundamentalmente idénticos los principios afirmados por estas corrientes. Vana es la ilusión del hombre que se cree artífice responsable de su propio destino, porque no puede nada. En él, en su obra y en su vida, obran fuerzas superiores a él, o que predeterminan el camino de su pensar y de su hacer. Debe aceptar día a día lo que le sucede. También en este aspecto divergían las escuelas. Algunas tenían un carácter hedonístico, y sostenían que es menester gozar mientras se pueda y como se pueda: *carpe diem*. Para otros, todo es casualidad o destino: hoy experimentamos un placer, y mañana quizá suframos un dolor; no te preocupes por hacer obras buenas o evitar las malas; el bien y el mal no son queridos por nosotros, sino que son necesarios; somos instrumentos del azar, de un impulso, de una voluntad más fuerte que nosotros. Otros, en cambio, tenían en cuenta ese determinismo para desasirse de la vida; se retiraban a los bosques, y allí, movidos por las pasiones, dejaban que se cumpliera su destino. Unas y otras tendencias son bastante antiguas. En algunas páginas famosas del *Dighanikaya* se recuerdan y refutan algunos de sus más célebres maestros, como, por ejemplo, el ajivaka Gosala y Purana Kassapa. Decía el primero de ellos: «No existe ninguna causa o motivo que conduzca a la corrupción moral de las criaturas: sin causa y sin motivo, las criaturas son tocadas por la corrupción moral. No existe causa ni existe motivo por los que las criaturas sean purificadas: sin causa y sin motivo, las criaturas se purifican. No existe acción realizada por uno mismo, ni acción efectuada por otros (que determine el propio destino), ni acción humana, fuerza, heroísmo o constancia humana, u osadía del hombre. Todos los seres, todas las criaturas, todos cuantos viven, carecen de poder, de fuerza, de capacidad. Se desarrollan en virtud del destino, de las circunstancias *(sangata)*, de su propia naturaleza, y, a través de seis formas diferentes de existencia, experimentan alegría o dolor».

Purana Kassapa, por su parte, afirma:

«Quien realiza una acción o la hace realizar... quien mata o roba, el ladrón, el bandido, el adúltero y el embustero, no cometen pecado. Si uno, en la ribera meridional del Ganges,

asesina, mata, tortura o induce a otros a asesinar, a matar o a torturar, no por esto incurre en pecado alguno; ningún pecado cae sobre él. Si uno, al llegar a la ribera septentrional del Ganges, dispensa dones con liberalidad o hace que se dispensen, sacrifica o hace sacrificar, no por esto contrae mérito alguno; ningún mérito le sobreviene. La liberalidad, la disciplina, el dominio de sí mismo y la pureza no originan mérito alguno; ningún mérito se sigue.»

EL «KARMA»

A este determinismo absoluto y mecánico se opone la ley de causalidad moral, es decir, el *karma*. Así entendido, el *karma* ya no tiene el antiguo valor de acto ritual o mágico, es otra cosa, tiene un valor moral. Es el secreto acerca del cual discutieron Yajnavalkya y Artabhaga:

«Yajnavalkya, cuando la palabra del muerto entra en el fuego, la respiración en el viento, su vista en el sol, su intelecto en la luna, su oído en los puntos cardinales, su cuerpo en la tierra, su *atman* en la atmósfera, su vello en la hierba, y sus cabellos en las plantas, cuando su sangre y su semen se disuelven en las aguas, ¿qué es del hombre?» «Dame tu mano, amigo, ¡sólo nosotros dos lo sabremos, Artabhaga! Que el vulgo no sepa una palabra de esto.» Y salieron y hablaron entre sí. ¿De qué hablaron? De la acción *(karma)* hablaron. ¿Qué exaltaron? La acción exaltaron; porque se llega a ser bueno con las buenas acciones, y malo con las malas (*Brhad. Up.*, III, II, 13).

Pero el *karma* implicaba la vuelta a la vida. La existencia se desarrolla en cadena. La idea del *karma* va pareja con la del *samsara* (el ciclo de los nacimientos y de las muertes), y, por tanto, con la del dolor, compañero inseparable de todo cuanto vive. ¿Dónde está el final? ¿Dónde encuentra el hombre la paz? En el cielo, dirán algunos, como una resonancia de las ideas antiguas. En el nirvana, dirán otros, más allá de toda limitación tempo-espacial. Por consiguiente, el bien es lo que conduce a uno o a otro fin, y por esto se trueca con lo meritorio.

El *karma* es la maduración implacable e inevitable de todo

nuestro querer o acto. Los jainistas y los Sankhya lo entienden como una fuerza material, como partículas infra-atómicas que determinan fatalmente el efecto hacia el que tienden. Y resulta difícil para una y otra escuela justificar la libertad humana, explicar cómo es posible, en un mundo tan rígido, mejorar o modificar nuestro destino.

El budismo se encontró frente a las mismas dificultades: la ley de causalidad moral, férreo principio que rige el desarrollo de la vida como un proceso inexorable, en virtud del cual cada momento de la existencia se halla condicionado por los precedentes, ligaba cada instante a la suma de los instantes pasados. Pero el *karma* es complejo, es un conjunto de propensiones, impulsos y voliciones que constituye a la persona y que, en su contradictoriedad aparente, representa su inconfundible singularidad. Nuestra vida es una suma de actos necesarios. El acto automático no es sólo el instintivo, determinado por impulsos fisiológicos, e indiferente, por tanto, desde el punto de vista del juicio moral, sino también, y sobre todo, el que recibe el nombre de *karma* de retribución, es decir, la maduración de lo que se ha sembrado. Sin embargo, esta maduración es, *ipso facto,* un agotamiento del impulso kármico correspondiente. El *karma,* actuando en el fruto, queda eliminado; pero nuestra voluntad es libre de crear un nuevo *karma,* ya que, en todo acto que no sea el instintivo, somos libres de elegir este o aquel camino. Nos mueve y nos guía la voluntad, que es árbitro responsable de todo acto y, por este motivo, de la energía que se precisa para realizarlo, así como también del impulso que de ella deriva. Apenas se ha realizado el acto consciente, su maduración se inicia inexorablemente. La necesidad gobierna la concatenación entre causa y efecto, no la elección inicial, que es libre. En suma, el *purusa-kara,* la libre actividad humana, queda a salvo en el budismo, o, al menos, en la mayoría de las escuelas, porque no faltan direcciones según las cuales las criaturas se distinguen en dos grupos: el de las que tienen su propia naturaleza determinada, y el de las que la tienen indeterminada. Estas últimas podrán, según las circunstancias, salvarse o condenarse, entrar en el nirvana o permanecer perennemente excluidas de él. En cambio, las que tienen la naturaleza determinada, se dividen

en dos clases, según que posean la naturaleza del Buda o estén por completo privadas de ella, en cuyo caso, y por este motivo, se hallan sujetas a una transmigración eterna sin esperanza de salvación.

La teoría, que aparece de nuevo bajo formas análogas en la escuela de Madhva, supone, pues, una gracia o una condenación inexplicable en su causa y en sus motivos, y representa algo insólito y nuevo, y hasta diría que chocante, en el conjunto de las creencias hindúes. No se excluye el que su origen se deba a infiltraciones gnósticas, que también distinguían tres grupos de hombres: los *ylikoi* u obtusos y réprobos; los *pneumatikoi* o espirituales, destinados a la salvación; y los *psyquikoi,* de naturaleza ambigua. Nada impide suponer que estas infiltraciones fueran acogidas en algunas sectas, que las adaptarían a la antigua doctrina hindú de la *natura naturans (prakrti),* calificada, como se ha visto, por tres modos: la luminosidad e inteligencia *(sattva),* el movimiento y la pasión *(rajas)* y la resistencia y las tinieblas *(tamas).*

EL LIBRE ALBEDRÍO

Sea como fuere, excepción hecha de las escuelas deterministas ya mencionadas, y de algunas extrañas direcciones que ponían al hombre bajo el capricho de Dios, quien, según ellos, elige a algunos para el bien y los conforta con la beatitud y la felicidad, mientras que a otros los empuja al mal y los castiga duramente *(Kausitaki Up.),* por lo general, la India sintió el ansia de salvaguardar la libertad humana y de proclamarla, a pesar del mecanismo de la ley del *karma,* como clave de la ética y de la religión. Algunos textos, como el *Yogavasistha,* defienden vivamente el principio de la libertad contra cualquier prepotencia del destino *(daiva):* en nuestra mente siempre están presentes *engrafias* o disposiciones, unas que nos persuaden hacia el bien, y otras que nos impelen hacia el mal, y en nuestras manos está secundar las primeras y detener las segundas. El destino de que hablan algunas escuelas es pura imaginación. No es ni demostrable ni perceptible y, por esto,

no puede guiar nuestra conducta, que es íntegramente obra nuestra. Es verdad que la obra realizada en el pasado puede influir sobre nosotros hasta el punto de llevarnos a seguir un camino en lugar de otro; pero esto sucede por falta de discernimiento o de energía, porque no es verdad que el pasado sea más poderoso que la voluntad o la resolución que podemos desplegar en el presente. Nosotros, sin género de duda, ya nacemos en un orden preestablecido, y cuando un ciclo cósmico llega al final, todo cuanto es se disuelve en la indistinta unidad del Absoluto. La totalidad del *karma* madurado en ese ciclo no se destruye, sino que permanece en un estado de reposo, manteniendo sus infinitas posibilidades, y por esto predetermina el querer de Dios cuando, llegado el tiempo, vuelve a empezar el ciclo. Hay, en suma, una especie de destino cósmico, condicionado por el pasado de la totalidad de las almas *(jiva)*, que se proyecta en el futuro y que recibe el nombre de destino *(niyati)*, en cuanto proporciona el esquema del futuro orden del mundo. Pero esto no implica la negación de la libertad humana, al estilo de las escuelas anteriormente apuntadas, según las cuales, esta *niyati* es una fuerza ciega y fatal, que se expresa a través del automatismo de la constitución física y moral, o de una serie de circunstancias, o de un impulso que no permite excepción. Aunque para algunas escuelas el *karma* fuera destino, el *adrsta,* la fuerza que se desprende del *karma* singular y universal, no se concibe en un sentido fatalista, pues deja un escape a la libre energía humana, y pone a salvo, dentro de esquemas condicionados por el pasado, el libre albedrío. Si faltara este libre albedrío, ya no se podría hablar del deseo de esa liberación hacia la que tienden todos los sistemas. Y, además, pregunta Bhaskara, ¿qué objeto podrían tener entonces los mandamientos védicos que imponen, imperativamente, los sacrificios? Por esto, el hombre debe confiar en sus propias actividades *(prayatna)*.

La gracia

Las escuelas devocionales, tanto las budistas como las hindúes, modificaron profundamente esta opinión. El *karma* se

desarrolla por necesidad, no hay duda; pero existe una fuerza que lo puede doblegar, desviarlo, detener su maduración, acelerar su curso, y esta fuerza es la gracia de Dios, que nos arranca violentamente del *samsara* y nos conduce en brazos de la piedad divina. Naturalmente, la teoría de la gracia se nutre de la savia de la fe popular y de las antiguas tradiciones religiosas que concebían a los dioses como *varada,* como capaces de conceder dones a los propios fieles cuando, por su devoción o en virtud de su ascetismo, se hubieran hecho dignos de ellos. Pero el don que estos dioses dan con liberalidad se halla sujeto a algunas limitaciones, porque los dioses son poderosos, no omnipotentes, ya que existe un poder que los supera o los limita.

Así, tanto para las escuelas de la *bhakti* como para las budistas de la Sukhavati, centradas en el símbolo de Amitabha-Amitayuh, Vida o Luz infinita, que eternamente reina en la gloria del paraíso de Occidente, basta la devoción sincera, basta, incluso, con la invocación del nombre de Dios, realizada con recogimiento y amor, para que el *karma* quede inoperante, se borren los pecados y la gracia divina nos eleve a las bienaventuranzas celestiales y haga de los impuros almas elegidas. No otra cosa quieren decir las sectas gnósticas cuando sostienen que la iniciación limpia todas las culpas: la participación en los misterios sacros supera la ley del *karma.*

No existe pecado, incluso entre los más abominables, como, por ejemplo, el asesinato de los propios padres o de un brahmán, que no sea quemado por el fuego de la gnosis, la cual anula súbitamente el juego de la *maya,* y así produce aquella revulsión de planos que está por encima del bien y del mal.

LA GNOSIS SUPERIOR A LA OBRA

A pesar de estas vicisitudes, no puede negarse que el descubrimiento de la ley del *karma* había restituido al hombre íntegramente y su responsabilidad. Su destino no dependía ya, o tan sólo, de la voluntad y del capricho de los dioses. La vida, liberada de los arbitrarios mandamientos divinos, encontraba en sí misma su propia guía y su propia dignidad.

Sin embargo, mientras el hombre se liberaba de la sujeción de los dioses y adquiría el sentido de su propia autonomía, el misticismo upanishadi, contraponiendo al plano samsárico que había de superarse, por efímero e ilusorio, un plano absoluto —el Brahman—, tendía a subordinar la moral a la gnosis, que es la única que puede arrancarnos del devenir. Por tanto, a la conducta moral se le confería el valor de simple medio, carente de un fin en sí mismo. La concepción upanishadi, vivificada por el Vedanta, ponía, junto con las corrientes ascéticas y gnósticas, la moral por debajo del conocimiento liberador: la posesión de la verdad está por encima del bien y del mal. Se acentuaba, no el pecado, sino la ignorancia, *ajnana,* la cual, como dice Abhinavagupta, es doble: innata en cuanto que nuestra individualidad es ella misma oscurecimiento de la suprema inteligencia, y mental, en cuanto la acrecienta nuestro error particular o humano. De aquí que no sean las obras las que salven, sino el conocimiento. Las obras producen siempre un fruto, bueno o malo, por lo que siempre tienen lugar en el plano samsárico. Ahora bien, como todas las escuelas, aparte de la materialista, estaban de acuerdo en afirmar que la existencia es dolor y que para superar este dolor es preciso detener o traspasar el mundo samsárico, se establece un dualismo, no ya entre el bien y el mal, entre el vicio y la virtud, sino entre el error y el conocimiento. En efecto, lo mismo que, en el plano cósmico, la espontánea y libre ofuscación de la inteligencia divina es causa de su proyección ilusoria en el juego de las apariencias y de lo múltiple, así también cada serie individual se desarrolla en el tiempo a causa de un motor esencial que es el no saber. Los *NS.,* I, 1, 2, establecen, como el eco de un concepto que descubrimos en el *pratityasamutpada* (la ley de concatenación causal del budismo, de la que hemos hablado con anterioridad), que existe una cadena necesaria de momentos ligados: dolor, nacimiento, actividad, defecto, nesciencia. También esta serie se lee, como el *pratityasamutpada,* en dos sentidos: «la supresión de lo que sigue implica la supresión de lo que lo precede» *(id.);* es decir, la supresión de la nesciencia acarrea la supresión de los defectos, la supresión de éstos lleva consigo la de la actividad, la detención de la actividad elimina el nacimiento; cuando no hay nacimiento,

no hay dolor y, por esto, asimismo e implícitamente, cuando hay dolor, hay nacimiento o vida, cuando hay vida, hay actividad, cuando hay actividad, existen las condiciones para que haya defectos, cuando hay defectos, hay nesciencia. Los defectos se dividen en tres grupos, según sean corporales o físicos, verbales y mentales. Son corporales: matar, robar, ser incontinente. Son verbales: mentir, decir palabras duras e incoherentes. Son mentales: la malignidad, el deseo de lo ajeno, el materialismo (comentario de Vatsyayana a *NS.*, I, 1, 2). Pero, de un modo genérico, todos los defectos se resumen en tres fundamentales: deseo (amor físico, egoísmo, anhelo de vivir, avidez), odio (ira, celos, envidia, malignidad, resentimiento), oscurecimiento mental (error, recelo, orgullo, indolencia); *NS.*, IV, 1, 3. Y de todos éstos, dicen los *Nyayasutra,* el oscurecimiento mental es el peor mal, porque, cuando uno no está sujeto al oscurecimiento mental, los otros defectos no brotan en él (*NS.*, IV, 2, 6). Los otros dos sólo son posibles en virtud del primero; y cuando éste falta, se da al mismo tiempo, en virtud del recto conocimiento que ello implica, la supresión de todos los defectos, quemados por el fuego de la verdad.

De aquí que, más que de obrar, se trate de conocer, puesto que el conocer produce el desapego, la superación de la acción. Sólo los Mimamsaka oponían a la gnosis la obra, el deber del sacrificio por los Vedas, el *karma* entendido en el sentido de rito. El imperativo védico supera en importancia a toda otra prescripción. Imperativo védico que, para los Prabhakara, se convierte en imperativo ético: el acto debe ser realizado en cuanto acto prescrito, no en virtud del propio beneficio o de la propia ventaja, ni tampoco en virtud de la liberación. Acerca de este punto discutieron los Prabhakara y los Bhatta, que no comparten la opinión de que el acto deba ser necesariamente desinteresado.

El ideal ascético dominó el desarrollo del pensamiento hindú. La conducta moral tiene un fin de purificación, su ejercicio adormece o detiene los deseos y las pasiones que, distrayendo, turbando o manchando la mente, impiden que sobre ésta caiga o tome aposento duradero la luz de la verdad. Sólo la mente plácida puede ser partícipe de la gnosis. Por otra parte, la vida

cotidiana era regulada por los preceptos y por las costumbres a los que los textos revelados, los *Dharmasutra* y *Dharmasastra*, conferían autoridad inviolable: estas relaciones y costumbres establecían los límites precisos de los deberes y obligaciones que el individuo había de observar respecto de los antepasados, de la familia y del rey. De aquí que la preocupación ética sea bastante débil en toda la filosofía hindú. Las intrucciones y las recomendaciones que en ciertos pasajes se encuentran, desde la *Taittiriya-Upanishad* al *Mahabharata*, pueden considerarse como fragmentos o ensayos esporádicos de literatura pedagógica, así como las fábulas, con fines moralizadores, desde el *Hitopadesa* al *Pancatantra*, guardan mayor relación con la ciencia política, *niti*, que con la filosofía.

La preocupación fundamental de todas las escuelas es la de conducir al hombre ofuscado por la nesciencia, *avidya*, innata en él, hacia la vía luminosa de la verdad, y facilitarle esta tarea. Cierto que, en algunos casos, la revulsión de este plano al otro tiene lugar inmediatamente por un resplandor repentino; pero, casi siempre, la verdad se logra a costa de una larga y dura disciplina. Su conquista supone un despegarse del mundo, una detención de los movimientos propios del complejo psicofísico (placer y dolor), una victoria sobre la obstinada afirmación de la personalidad que nos sujeta a la ilusión de un yo que no existe. En una palabra, para hacernos capaces de recibir la verdad y actuarla, es preciso, primero, sustraerse a aquella fluctuación de emociones, pasiones, inclinaciones y repulsiones en cuyo terreno prosperan el bien y el mal, pero que son *karma*, es decir, el instrumento del devenir y el obstáculo para la liberación.

Precisamente por esto, ninguna escuela ha descuidado la indagación de cómo se produce y cómo se desarrolla el conflicto de modos diversos y opuestos que en choque perenne se dan en el ánimo de todos aquellos que no han sido sosegados por la paz de la gnosis. Sólo después de haberse uno cerciorado bien de las componentes y de los caracteres de este conflicto es posible encontrar el camino de la detención y de la superación. Esto correspondía plenamente a la visión ascética dominante, que no sólo rehuía la vida colectiva, sino que más bien veía en ella un obstáculo, y solamente se ocupa de la salvación del individuo,

individualidad ilusoria que debe disolverse en un absoluto indiscriminable que es el Todo, o evadirse para siempre del vínculo de la materia en una impasible y eterna quietud. En este supremo fin se encuentra la justificación de todo el camino. A la primera fase, que podemos llamar preparatoria, purificadora, negativa, inhibitoria, le sucede el momento positivo, en virtud del cual, el alma iluminada, despegada para siempre del devenir, o vuelta a la condición de ser el Todo del que una errónea subsunción la había separado de un modo ilusorio, alcanza una pureza que es plenitud de ser y pureza absoluta.

La moral budista

El budismo debe ser considerado aparte. Desde sus comienzos, distinguió ciertos valores humanos absolutos, universales, válidos para todos, y los preceptos más estrictos y rígidos, cuya observancia es de la incumbencia de los *sramanes* y de los monjes. Pero su novedad no estribaba en esto. No me refiero al decálogo *(desakusalapatha)* que prescribe las reglas de conducta impuestas a todos o recomendadas. Obligatorias son:

1. respetar la vida;
2. abstenerse de hurtar;
3. castidad;
4. no mentir;
5. no beber bebidas alcohólicas.

Recomendadas a los seglares y obligatorias para los monjes son:

6. disciplina en lo referente a la hora de las comidas; es decir, comer en el momento prescrito;
7. no buscar placeres mundanos;
8. no usar de ungüentos ni adornos;
9. no hacer uso de lechos amplios y cómodos;
10. no percibir dinero.

En estas prescripciones, el Budismo no fue original, porque una tabla semejante se encuentra en el Yoga. También otras escuelas, como, por ejemplo, el Vaisesika, habían señalado, como veremos, los preceptos generales *(sadharanadharma)*, que han

de ser respetados por todos, sin distinción de casta ni de clase. La originalidad del Budismo está en otra parte. Los preceptos morales no tienen como punto de mira al individuo solo, colocado frente a la responsabilidad de su propia salvación, sino que más bien consideran al hombre en cuanto vive con los otros, y por tanto, no son una lista de lo que se debe hacer o evitar con el fin de conseguir la purificación personal, sino que se hallan animados por los tres primeros de los cuatro «inconmensurables», *maitri, karuna, mudita* (simpatía, piedad y participación en la alegría ajena), los cuales tendrán excelente acogida en el Budismo del Gran Vehículo. *Maitri, karuna* y *mudita* tienen un contenido positivo, y no, como la ley de la no-ofensa, *ahimsa*, un valor meramente negativo. No basta con no hacer el mal, no es suficiente no matar u ofender, es preciso, además, participar con amor en la vida de los demás, tener simpatía por nuestros semejantes, alegrarse de sus alegrías o de sus virtudes, compadecerse de sus dolores y aliviarlos.

Esto se advierte con toda claridad en la exaltación de la *maitri* que se lee en el *Itivuttaka,* 27: «Quien, consciente, cultiva una desmedida simpatía (hacia todas las criaturas), tiene débiles ataduras, y ya percibe la destrucción de los elementos de la existencia.

»Quien con mente pura siente simpatía, aunque sólo sea por una sola criatura, se hace bueno por esto mismo; pero el hombre noble que en el ánimo siente compasión hacia todas las criaturas, obtiene un mérito todavía mayor». Estas dos virtudes, la simpatía y la compasión, introducen un elemento positivo en la moral, la cual ya no es una eliminación o cesación *(virati)* del mal, sino que viene a ser un precepto positivo: el mandato de algo que es necesario hacer, y hacerlo, no para sí, sino para los demás.

Es decir, la moral budista introduce en la moral hindú el sentido de lo colectivo. El hombre es, desde luego, el artífice de su propio destino, debe evitar el mal y superar las pasiones y el egoísmo, pero esta purificación no es un rígido y austero modo de hacer extraño al mundo, sino que, muy al contrario, encuentra su propio ejercicio y el terreno fecundo en la vida asociada. La moral del seglar se diferencia por esto mismo de

la del asceta, quien, necesariamente, debe sustraerse a otras obligaciones y limitaciones. El contraste entre una y otra moral quizá no haya sido tan patente en ninguna escuela como en el Budismo: junto a aquellos preceptos universalmente válidos tenemos la técnica sutil, impuesta a los monjes, para purificar todas las manchas, las distracciones y los egoísmos desde lo más profundo de la mente, y hacer que ésta sea cristalina y pura, de modo que las pasiones y el *karma* consiguiente no hagan presa en el hombre ni lleguen a dominarlo.

En esta praxis se inserta el proceso meditativo de los *dhyana* y del *samadhi*, de la perfecta quietud, de la entera supresión de la pasión, de la restitución, de la mente a su absoluta e inmóvil serenidad. Pero en la moral seglar, animada por los principios de la simpatía *(maitrî)* y de la piedad *(karuna)*, floreció el espíritu de renunciación y de sacrificio que representa el núcleo del Gran Vehículo.

La primera palabra había sido pronunciada por los *Upanishads:* «La triforme progenie de Prajapati, dioses, hombres y demonios, se adoctrinó junto a Prajapati. Terminado el aprendizaje, dijeron los dioses: "¡Di algo, Señor!" Él pronunció la sílaba "da", y preguntó si la habían entendido. "La hemos entendido — respondieron —; nos has dicho 'dominaos' *(damyata)*." "Exactamente — les dijo —. Me habéis comprendido."

»Después hablaron los hombres: "¡Di algo, Señor!" También a ellos les dijo la sílaba "da", y les preguntó si la habían entendido. "La hemos entendido — respondieron —; nos has dicho: 'obsequiáos' *(datta)*." "Exactamente — les dijo —. Me habéis comprendido."

»Luego, hablaron los demonios: "¡Di algo, Señor!" También a ellos les dijo la sílaba "da", y les preguntó si la habían entendido. "La hemos entendido — respondieron —; nos has dicho: 'sed compasivos' *(dayadhvan)*." "Exactamente—les dijo—; me habéis comprendido." Precisamente esto es lo que repite el trueno, la voz divina, cuando retumba: "da, da, da": "domináos, sed generosos y compasivos". Estas tres virtudes se cultivan: la moderación, la liberalidad y la compasión» (*Brhad. Ar. Up.* V, II. 1-3).

Pero el Budismo recorrió un camino mucho más largo en

la misma dirección; en el Mahayana triunfa el amor en la figura del Bodhisattva, que es todo abnegación y sacrificio. El don de que habla el *Upanishad* era, muy probablemente, el don prescrito por los brahmanes, mientras que, en el Budismo, es el don que nace de la piedad hacia quien sufre, y, en efecto, el primer don, el don que supera a todos los demás, es el de la Ley, la predicación de la verdad que conduce al nirvana. Las criaturas son arrastradas en el *samsara,* y siempre sufrirán, hasta que no les llegue, como mensaje salvador, la palabra de Buda. Verdad es que el Mahayana enseñará que todo es imagen falaz, que la donación, la criatura que se entrega y el donante no existen, son apariencia ilusoria, que se desvanece cuando brota la verdad. Pero igualmente es verdad que la luz de la gnosis sólo nace del sacrificio, y que las seis o diez perfecciones que debe practicar el Bodhisattva para trocarse en Buda parten de la perfección del don, de la paciencia, de la renuncia de sí mismo, de la constancia. Virtudes éstas que la hagiografía celebra continuamente para edificación de los fieles, repitiendo los motivos de la vida de Sakyamuni y contando sus sacrificios, practicados y repetidos a través de millones de vidas.

Este espíritu de sacrificio es absoluto, en el sentido de que no basta sacrificar los propios bienes o la vida, cuanto se posee como más querido, sino que es preciso, además, sacrificar el fruto de este sacrificio. El Bodhisattva renuncia al resultado kármico del bien que realiza, y hace voto de asumir sobre sí los pecados de los demás. Este supremo sacrificio, que se llama *parinamana,* transferencia del *karma,* viene a ser uno de los factores necesarios de la elevación espiritual, y viene a significar la absoluta abnegación que debe animar al Bodhisattva.

En virtud de esta conversión ideal de sí mismo en los demás, el dolor de éstos, e incluso su pecado, es asumido por el Bodhisattva, y la alegría y los méritos de éste son transferidos a los demás.

6. «Que todo el mérito que yo me procure haciendo esto, me sirva para poder aportar una tregua al dolor de todas las criaturas.

7. »Que yo sea medicina para los enfermos, y médico y enfermero, hasta que no se produzca más enfermedad.

8. »Que pueda expulsar el tormento del hambre y de la sed con lluvias de alimento y de bebidas; y en las épocas cósmicas en que reina el hambre, me transforme yo mismo en alimento y bebidas.

9. »Que pueda llegar a ser para todos los pobres un tesoro inagotable, y que, con toda clase de auxilios, esté ante ellos para asistirlos.

10. »Mi propia vida, mis comodidades y mi mérito pasado, presente y futuro, he aquí que todo lo sacrifico con plena indiferencia para utilidad de todas las criaturas.

11. »El sacrificio de todo es el nirvana, y mi corazón está ansioso de nirvana; si todo debe ser sacrificado por mí, es mejor que todo ello se dé en donación a las criaturas.

13-14. »Esta mi persona se abandona al beneplácito de las criaturas; que ellas la maten, la vituperen continuamente, le arrojen polvo, que jueguen con mi cuerpo, que lo escarnezcan, que se burlen de él; les hago donación de mi cuerpo. ¿Qué me importa cualquier otro pensamiento? Que hagan, pues, cuanto les guste, pero que ningún daño reciba ninguno por mi causa.

15. »Si la mente de alguno se enoja o se turba por mi causa, que esto también le sirva siempre para el logro de la utilidad de todos.

16. »Que quienes me calumnien, quienes me dañen y quienes me escarnezcan puedan ser partícipes de la iluminación.

17-18. »Que yo sea el protector para cuantos no tienen quien los proteja; el guía para quien viaja; la barca, el puente, el vado, para quien desea alcanzar la orilla; antorcha para quien tiene necesidad de antorcha; siervo para todas las criaturas que quieren siervos.

19. »Que yo pueda ser para todas las criaturas la gema que apaga todos los deseos, la copa de la felicidad, la ciencia mágica que todo lo realiza, la hierba salutífera, el árbol celestial que oye favorablemente todos los deseos, y la vaca celestial de la que se ordeñe todo cuanto se ansíe.

20-21. »Que, así como la tierra y los otros elementos materiales son útiles de mil maneras a las infinitas criaturas que habitan en el espacio que no tiene límites, así también de mi persona pueda vivir de mil maneras el mundo de las criaturas

que residen en el espacio, hasta que todas hayan conseguido (la paz) del nirvana» (20).

Todo esto puede parecer exagerado, dar lugar a una exaltación puramente retórica. Naturalmente, la vida y sus perentorias instancias siempre estaban a punto de apagar estos entusiasmos y a atenuarlos, y muchas veces éstos quedan en una simple divagación literaria. Sin embargo, no se puede negar que un vivo sentimiento de amor anima y mueve al Mahayana y representa su rasgo más noble. A la despersonificada paz del nirvana no se llega más que a través del puente del amor y del sacrificio.

La frialdad de la moral ascética, su aversión al mundo, su escasa comprensión y conmiseración de las debilidades que traemos con el nacimiento y la carne, reciben así el calor de un desacostumbrado espíritu de solícita participación en la vida universal.

La moral ascética

Pero fuera de las escuelas budistas, en el Hinduísmo en general, la moral mantiene su carácter destacado de medio y de purificación: como propedeútica de la gnosis, descuidó las exigencias de la vida asociada o no insistió en ellas; tuvo como punto de mira, no las relaciones del hombre con la comunidad, sino las del hombre con el absoluto; por lo tanto, fue ascética más bien que moral. La moral se redujo, como se ha dicho, a un conflicto entre el deseo, es decir, la llamada de la vida, y la sabiduría, o sea, la superación de la vida. De aquí que las prohibiciones prevalezcan sobre los mandatos. El pecado interesa más que la virtud, y por pecado se entiende la prepotencia del instinto y de la ignorancia. Las prescripciones religiosas, las prohibiciones y los deberes se ponen con frecuencia unos junto a otros, no son distintos. A título de ejemplo, las acciones humanas, según Prasastapada, a quien interpreta y comenta Kanada, pueden distinguirse según que estén de acuerdo con la norma *(dharma)* o la contradigan *(adharma)*, es decir, según que nos

(20) Del *Bodhicaryâvatâra* de Sântideva.

hagan partícipes, a través de la maduración del invisible poder que de ella misma emana y que fatalmente fructifica, del supremo Bien y de la salvación, o del mal, o sea, de la permanencia en la existencia (III, 2, 55 y 56). Tienen como resultado el bien, es decir, son conformes a la norma *(dharma):* la fe en los *deberes religiosos (dharma-sraddha);* no ofender *(ahimsa);* hacer el bien a las criaturas *(bhutahitattva);* decir la verdad *(satyavacana);* no robar *(asteya);* la continencia *(brahmacarya);* la pureza de la mente *(anupadha);* dominar la ira *(krodhavarjana);* las abluciones *(abhisecana);* los alimentos puros *(sucidravyasevana,* según *Nyayakandali,* pág. 276, 1, 4); la devoción hacia los dioses de los Vedas *(visistadevatabhakti);* el ayuno en los días prescritos *(upavasa);* el cuidado en la observancia de los ritos, el sacrificio *(ijya);* el estudio de los textos sagrados *(adhyayana),* y la liberalidad (hacia los brahmanes, *dana*). Opuestas son las acciones disconformes con la norma *(adharma),* es decir: la ofensa *(himsa),* la mentira *(anrta),* el hurto *(steya)* y la negligencia en el cumplimiento de los deberes sagrados *(pramada).*

Una mayor determinación encontramos, como se ha visto, en Vatsyayana, e igualmente en Manu (VI-92), que, del siguiente modo, indica las diez virtudes: fortaleza de carácter *(dhrti);* tolerancia *(ksama);* dominio de sí mismo *(dama);* no robar *(asteya);* pureza *(sauca);* control de los sentidos *(indriyanigraha);* sabiduría *(dhi);* doctrina *(vidya);* veracidad *(satya),* y saber vencer la ira *(akrodha).*

En la *Bhagavadgita* siguen unidos los preceptos morales y los mandamientos religiosos. Las virtudes se catalogan de la siguiente manera: valor *(abhaya);* pureza de ánimo *(sattvasamsuddhi);* conocimiento de las cosas y firmeza en el ejercicio de las reglas; liberalidad, control de la mente, sacrificio, estudio y ascetismo *(tapas);* rectitud, no ofender, veracidad, no dejarse vencer por la ira y renuncia *(tyaga);* serenidad *(santa);* no ser mordaz *(apaisuna);* compasión hacia todas las criaturas *(bhutesu daya);* no ser codicioso, dulzura de carácter *(mardava);* sentimiento de vergüenza por un mal cometido *(hri);* constancia *(acapala);* energía *(tejas);* tolerancia *(ksanti);* fortaleza de ánimo *(dhrti);* pureza *(sauca);* no pensar en dañar a otros

(adroha), y no ser vanidoso. Viceversa: vanidad, orgullo, soberbia, ira, crueldad e ignorancia nos enredan en el *samsara* (XVI, 1-5).

Siempre nos movemos, con diversas modulaciones, en los elencos del *yama* y del *niyama*, las prohibiciones y controles que el Yoga prescribe como propedeútica propiciatoria antes de entrar en el difícil sendero de la meditación y de la ascesis propiamente dicha, presupuesto necesario, sin el que resultaría vana toda esperanza de progreso espiritual. Ante todo están los *yama*, no ofender, ser veraz, no robar, la continencia sexual y no poseer nada fuera de lo que no sea estrictamente necesario para vivir. Vienen luego los *niyama:* pureza exterior, por medio de abluciones, y pureza interior, alegría interior, habituarse a soportar todas las contrariedades, como el calor y el frío; ascesis *(tapas)* y silencio, estudio y meditación de Dios.

Acción y renuncia

La vida es considerada por los hindúes bajo una doble perspectiva. Desde un punto de vista relativo, empírico, convencional, tal como aparece con sus contradicciones, antinomias y dolores, la sociedad es dividida en castas, y el hombre es sometido a reglas y deberes diversos, según su edad particular. Pasamos por cuatro momentos: la juventud, durante la cual es obligatoria la continencia de los sentidos; la edad madura, en la que, con el matrimonio y la activa laboriosidad, se asegura la continuidad de la familia y se absuelve el deber hacia los antepasados; sigue la renuncia, en la vejez; por último, el estado de *vanaprastha*, el retiro al bosque, en un completo desprendimiento en espera de la muerte.

Cada casta y cada uno de los cuatro períodos de la vida tiene sus propias obligaciones, porque, si así no fuera, llegarían a faltar las bases en las que fundar la salvación. Pero, más allá de esta vida que se desarrolla de un modo indefinido *(pravrtti)*, está el otro plano, el plano más allá del *samsara* o nirvánico, el estado de Brahman, el aislamiento definitivo del alma res-

pecto a todo contacto o sujeción a los vínculos de la materia. Este otro estado se consigue, no con la acción *(pravrtti)*, sino con la detención *(nirvrtti)* de la acción. Este plano es el verdadero, mientras que aquél es empírico, relativo, y, sea o no ilusión, es devenir, está sujeto al tiempo. En el otro plano, sustraído al tiempo, reside lo real. Toda nuestra actividad debe dirigirse al *naihsreyas,* el bien supremo, que coincide con la detención y la superación del *samsara.* Por esto mismo se dirige por entero la atención, como anteriormente se dijo, no tanto sobre los deberes humanos cuanto sobre la gnosis que conduce y la detención definitiva de la vida. El bien realizado y el respeto a los mandamientos religiosos son, ciertamente, preferibles al mal, si bien nos ligan del mismo modo a la existencia, procuran un bienestar y una felicidad en ésta o en la otra vida, entre hombres o dioses *(abhyudaya);* pero su fruto es perecedero, limitado en el tiempo. Llega un momento en que incluso las glorias celestiales acaban, los dioses ven que, poco a poco, su esplendor se hace opaco, que las flores de que están adornados se marchitan, y que también ellos están sujetos al desgaste del tiempo. Por este motivo, la obra buena fructifica lo mismo que la mala, de la misma manera que un hombre arrojado al mar con una bola colgada al cuello se hunde sin remisión, ya sea la bola de hierro o de oro. Por consiguiente, no es la acción lo que interesa, sino el yoga, la ascesis, facilitada y preparada por el yoga, la gnosis; en suma, trascender el bien y el mal. He aquí por qué también la acción buena, la acción meritoria, debe ser desinteresada, no la debe acompañar ningún pensamiento de recompensa futura. Ella, en virtud de su fuerza necesaria, detiene el desarrollo del dolor y del error; pero su eficacia se pierde cuando se lleva a cabo para obtener de ella un provecho.

Naturalmente, no podía dejar de advertirse el contraste con las exigencias de la vida. ¿Cómo se puede predicar la renuncia, el no ofender, cuando la misma vida, con sus exigencias implacables, nos arroja en brazos del pecado? La vida es una total actividad. ¿Cómo se puede permanecer en una inmóvil indiferencia cuando son precisamente el movimiento y la acción los que oponen la vida a la muerte?

¿No hay, pues, conflicto entre los sumos mandamientos de

la religión y de la mística y los deberes sociales? Este fue el problema que se planteó y trató de resolver el «Cántico del Bienaventurado». Cuando Arjuna ve alineados en son de guerra contra él a sus propios parientes, dispuestos a matarle o a ser muertos, su corazón vacila. ¿Acaso no son seres vivos? ¿Cómo puede él faltar al sagrado precepto del *ahimsa,* que prohíbe matar, estando en ellos presente la misma realidad invisible y omnipenetrante que está en todas las cosas? Pero Krisna viene pronto a tranquilizarle. El *atman* que existe en todo lo que es, incluso en sus enemigos, y que es igual a su propio *atman,* al *atman* de todas las criaturas, no puede ser muerto. Aun en el caso de que sus enemigos cayeran en la batalla y él mismo fuera herido en ella, el alma, la misteriosa esencia que se alberga en todo ser vivo, no puede resultar dañada.

Hiriendo los cuerpos, privando de la vida a sus enemigos, él no comete pecado, porque es un guerrero, y cada uno de nosotros debe asumir los deberes que tiene fijados por el nacimiento. Que el brahman rece, que el mercader comercie, que sirva el sudra; él, el guerrero, debe combatir, porque este es su propio e inviolable deber. Él pecaría, no por matar a sus enemigos, sino en el caso de que abandonara el campo, porque esto sería vileza y, huyendo, se cubriría de vergüenza él mismo y su propia familia.

Por consiguiente, lo que se precisa es que cada uno cumpla con su deber, que cada cual obre con absoluto desprendimiento *(asakta)*. La acción no se puede evitar, porque la misma vida es incesante y continua acción; pero es necesario estar muy avisados y operar sin deseo u odio, es decir, dando a nuestra propia obra el carácter indiferente, y hasta diría fatal, de un acontecimiento de la naturaleza. De este modo, la *Bhagavadgita* repetía los mismos principios que, en China, había formulado la escuela Taoísta en su famosa ley del *wei-wu-wei:* «actuar como si no se actuara», es decir, sin que las pasiones sean el móvil oculto de los actos.

De este modo, el *Cántico del Bienaventurado* trata de apaciguar el conflicto entre vida y ascesis. Quien hace las veces de mediador entre estos dos opuestos es la no participación o la indiferencia *(samata, upeksa)* o, si se quiere, la falta de pa-

sión. No se niega la acción, pero se la priva de toda apropiación por parte del yo.

«A él, lleno de compasión, abatido y con los ojos nublados por las lágrimas, así habló el homicida de Madhu: "¿Por qué ante el peligro, te sobrecoge este espanto? Indigno de un noble guerrero, indigno de celestial recompensa y portador de infamia es semejante espanto, oh Arjuna. ¡Óyeme!, que la vileza no se apodere de ti, hijo de Prthà, ya que de ningún modo te conviene. ¡Levántate, oh terror de los enemigos!" Arjuna dijo: "¿Cómo podré, en la batalla, atravesar con los dardos a Bhìsma y a Drona, dignos de respeto? Antes que matar a mis grandes preceptores, me parece preferible vivir mendigando por el mundo. Muertos los preceptores, aunque sean aliados de los que ansían riquezas, ¿cómo gozaré los placeres manchados de sangre? No sé si es peor para mí, vencer o ser vencido, porque ante mí están los hijos de Dhrtarastra, muertos los cuales, no puedo desear la vida. La piedad y el temor a la culpa han conmovido mi ánimo, que, turbado, ya no discierne cuál es mi deber. Te pregunto qué es para mí lo mejor. ¡Dímelo!, soy discípulo tuyo. ¡Mándame, a ti me encomiendo! Porque yo no sé ver lo que ahuyentaría el dolor que me consume los sentidos. Aunque obtuviera el incontrastable dominio de la tierra y el señorío sobre los dioses, ¡no, no combatiría!".

»Dichas estas palabras, el guerrero de las melenas rizadas permaneció en silencio. Pero, mientras seguía así, amedrentado, le habló, en medio de los dos ejércitos, el numen de los hirsutos cabellos: «Sensatas cosas dices, y, sin embargo, no te das cuenta de que lloras por quien no hay que compadecerse: el sabio no se aflige ni por quienes están vivos ni por quienes están muertos. Jamás hubo un tiempo en que yo no existiera, o tú no existieses, o no existieran estos príncipes, y nunca se dará un tiempo en que todos nosotros hayamos dejado de existir. Así como en un mismo cuerpo animado se suceden la niñez, la juventud y la vejez, así también pasa de un cuerpo a otro la vida, y sobre este punto no tiene dudas el sabio. Sólo por el contacto sentimos calor y frío, placer y dolor, pero estas sensaciones van y vienen como cosas inestables y pasajeras; aprende a tolerarlas, ¡oh Bhârata! Porque el hombre al que no turban, indiferente al

placer y al dolor, sabio, ya está preparado para la inmortalidad, es decir, para la liberación final. No existe nacimiento de lo que no es; no hay muerte para lo que es. Los profetas han comprendido la diferencia entre estas dos cosas. Ahora bien, debes saber que esta realidad, de la que todo el universo está penetrado, es imperecedera, y nada puede llevar a cabo la destrucción de este principio Imperecedero. Perecederos son únicamente los que se llaman cuerpos animados por el principio Eterno, Indestructible e Inconmensurable. Por lo tanto, ¡combate, oh Bhârata! Quien piensa que Aquél pueda matar, quien piensa que Aquél puede ser muerto, carecen de discernimiento. Él nunca muere, y, existiendo, nunca se dará el caso de que no exista. Increado, imperecedero y eterno, este Primer principio no muere con la muerte del cuerpo. Quien sabe que es indestructible y eterno, sin origen y sin fin, ¿cómo podría hablar de matar o de hacer matar? Del mismo modo que el hombre, dejando los trajes viejos, se viste con otros nuevos, así el alma, abandonando los cuerpos viejos, se cubre con otros nuevos. A Él no le traspasan las armas, no le quema el fuego, no le mojan las aguas, no le seca el viento. Él no se puede cortar, no se puede quemar, no se puede mojar, no se puede secar. Él es imperecedero, omnipresente, inmutable, inmóvil, eterno. Es llamado imperceptible, inconcebible e inmutable. Ahora que tú lo has conocido, no tienes motivo para afligirte. Y si, con todo, piensas que Él renace de continuo e incesantemente muere, no debes, sin embargo, afligirte, oh fuerte guerrero. Porque segura es la muerte de toda criatura mortal, y, por consiguiente, no debes afligirte por una cosa inevitable. Tú no sabes el principio de los seres, tú no sabes su final, sólo conoces lo que está entre estos dos puntos. Por tanto, ¿qué motivo tienes para llorar?

»Considerando tu deber, no debes vacilar, porque no hay, para el *ksatriya,* ningún deber superior al de combatir. ¡Felices aquellos guerreros, oh hijo de Prthà, a quienes les es dado combatir una batalla semejante, una batalla no provocada por ellos, y que les abre las puertas del cielo! Si ahora tú no combatieras esta justa batalla, renegando de los deberes de tu casta y de tu reputación, te verías manchado de culpa. Y todo el mundo relataría tu eterno deshonor. Y el deshonor, para el

honrado, es peor que la muerte. Pensarán de tí los fuertes guerreros que, por miedo, has huido del combate, y de quienes antes te honraban, recogerás el desprecio. De muchas contumelias te cubrirán tus enemigos, y de tu valor harán burla; ¿qué hay más cruel que esto? Si mueres, te pertenecerá el cielo, y si vences, será tuyo el dominio de la tierra. ¡Levántate, pues, oh Kuntide, resuelto y dispuesto a la lucha! Teniendo en la misma consideración el placer y el dolor, la ganancia y la pérdida, la victoria y la derrota, apréstate a la lucha. Así no serás manchado por ninguna culpa» (21).

Como en todos los casos, el Budismo y, sobre todo, el Jainismo, son, más perentorios sobre este argumento: el respeto a la vida no admite excepciones, y no hay excusa o casuística que pueda justificar al culpable. Hasta el participar en una acción delictiva, aun sin mancharse de sangre, es pecado. «Cuando muchas personas se reúnen con la intención de matar, ya sea para la guerra, ya para la caza o el pillaje, si una de ellas mata, ¿son las otras culpables de asesinato? Sí, todas son tan culpables como el que mata, porque todas persiguen un fin común y todas se incitan al asesinato, si no con la voz, sí, al menos, por el hecho de que se hallan reunidas con la intención de matar. Pero quien se ha visto obligado por la fuerza a enrolarse, ¿es también culpable? De seguro, a menos que no haya hecho esta promesa: "Nunca mataré un ser viviente, ni aun para salvar mi propia vida"» (*Abhidharmakosa* IV, 72c). Sin embargo, se dieron excepciones incluso en el Budismo, porque también el Budismo, como todas las religiones, cuando se trató de defender sus intereses, supo encontrar una justificación a la guerra por medio de esa casuistica sutil en la que los teólogos de todo el mundo son sagaces maestros. Con pasajes de las escrituras, los sesudos doctores probaban documentalmente cómo podía legitimarse la dura e inevitable necesidad de combatir, e incluso matar, naturalmente, para salvar al pecador, para que éste no se manchase con terribles e inexpiables culpas. No les importaba lo más mínimo que estas escrituras fuesen tardías y que el Buda hubiera inculcado el más absoluto pacifismo.

(21) *Mahabharata.*

«Cuando el Bodhisattva conoce las malas intenciones de otro y no tiene ningún medio para disuadirlo, sabiendo sobradamente que aquél, de seguir así, caerá en una nueva y dolorosa forma de existencia, se resuelve a matarlo. De este modo, él irá al encuentro de un destino desgraciado, pero, sin embargo, lo prefiere con tal de salvar al pecador. En efecto, matándolo, le causa un limitado y momentáneo dolor, pero lo dispone para la futura beatitud. Como un médico, se arma de valor y lo mata. Actuando de este modo, no tiene nada que reprocharse; más bien gana muchos méritos, y luego alcanza la iluminación suprema.» (Comentario al *Mahayanasangraha,* de la Suma del Gran Vehículo.)

XI

EL RELATIVISMO JAINISTA

Imposibilidad de un juicio axiomático

Según el Jainismo, el conocimiento es relativo: todas las cosas pueden ser conocidas de diversas maneras, según las distintas circunstancias de tiempo y de lugar. Hay una multiplicidad de aspectos aun en el objeto más simple, lo mismo que son muy diversas las actitudes que las personas pueden adoptar respecto al mismo objeto, según que insistan en un aspecto o en otro. Por consiguiente, no se puede generalizar, ya que una definición axiomática y perentoria sólo es parcialmente verdadera, en razón de lo cual, cada afirmación debe ir precedida de una prudente distinción. Esta persuasión condujo a los jainistas a elaborar la doctrina de los *naya* y del *Syadvada.* Dicha doctrina puede definirse como un relativismo que, sin embargo, no tiene nada en común con la concepción budista del Madhyamika (definida, por ejemplo, por Tscherbatsky como relativismo). Nagarjuna, el más autorizado exponente de estas teorías, distinguía genéricamente dos planos, el de la verdad auténtica y el de la verdad convencional. Desde un punto de vista convencional, todas las cosas se consideran como verdaderas, porque, sin este presupuesto, la misma vida sería imposible. Ahora bien, desde un punto de vista absoluto, son irreales, ilusorias, desprovistas de naturaleza propia, porque todos los conceptos se condicionan recíprocamente. El Jainismo, por el contrario,

no duda de la existencia real de los objetos de la experiencia, los cuales son ciertamente reales como elementos de un todo en el que cada parte se halla en correlación con todas las otras, por lo que las posibles relaciones entre cosa y cosa, y, por consiguiente, entre concepto y concepto, son infinitas. Todo objeto puede aparecer bajo modos diversos, según que los hombres, diversísimos ellos mismos entre sí y sujetos a diferentes estados de ánimo, pongan el acento sobre uno u otro aspecto de la misma cosa. Por este motivo, el sistema es conocido como *Anekantavada* — lo no absoluto —, en cuanto que no se pronuncia de manera axiomática sobre ningún problema. El punto de vista de los jainistas es antimetafísico: su sistema es un pluralismo de sustancias en continuo movimiento y en mutua relación entre sí. Tienen buen cuidado de dar afirmaciones absolutas, y no admiten principios trascendentes. Las cosas existen y son objeto de nuestra experiencia, pero cuando se trata de definirlas nos resultan fugaces, múltiples y variadas, y, sobre todo, descubrimos que nuestras reacciones frente a ellas pueden ser tan mudables, que no estamos en condiciones de darles una definición precisa. Todo juicio es en parte verdadero y en parte no, depende del punto de vista desde el que se formula. El Jainismo tuvo precursores, como, por ejemplo, Sanjaya Belatthiputta, de quien las escrituras budistas dicen que respondía del siguiente modo a los que le interrogaban:

«Cuando me preguntas si existe otro mundo, si yo fuera de la opinión de que existe otro mundo, te diría "Existe otro mundo". Pero esta no es mi opinión, y por eso no digo ni que sí ni que es de otro modo, ni digo que no, como tampoco digo que se haya de excluir el que así no sea.» Su respuesta a todas las cuestiones que se le planteaban era: «¿No existe otro mundo? ¿Existe o no existe otro mundo? ¿Se ha de excluir que exista o que no exista otro mundo?» Y así sucesivamente (DN. II, 30).

El agnosticismo de Sanjaya Belatthiputta no era un caso aislado. Otros contemporáneos suyos, cuyas teorías se recuerdan en la misma obra, sostenían: «Yo no puedo conocer según verdad si esto es bueno o malo. Si, a pesar de todo, dijera que esto es bueno o que es malo, habría en mí deseo, pasión, aversión, repulsión *(patigha)*».

Y entonces, tales juicios serían falsos. Un juicio es falso si implica turbación y dicha turbación es un obstáculo. Por esta razón ellos, lo mismo que Sanjaya, cuando se les pedía su opinión, no decían ni que sí ni que no, ni nada distinto, y ni siquiera sí o no. Por consiguiente, caían en un agnosticismo articulado en las cuatro proporciones que serán recogidas por la dialéctica del Madhyamika para demostrar la imposibilidad lógica de todo concepto. Este agnosticismo lo aceptó el propio Budismo desde sus primeros pasos, aunque limitándolo tan sólo a cierto orden de ideas (el *avyakrta* — el indeterminado), como la condición del Buda después del nirvana o el nirvana mismo, entendido como concepto límite al que no conviene ninguno de los predicados de la experiencia común. No obstante, el agnosticismo budista no coincide con la posición del Jainismo. Éste, en efecto, no sostiene que todos los juicios sean imposibles, sino que afirma que el conocimiento absoluto le está vedado al hombre. Nunca se ha dado el caso de lograr una certeza, por lo que sólo nos debemos contentar con la probabilidad. Todo nuestro conocimiento es parcial e incompleto, precisamente porque todas las cosas se hallan en correlación con otras y, por ello, sólo pueden ser conocidas en relación a estas otras. De este modo, los jainistas combatían el dogmatismo y perfeccionaban dialécticamente la investigación analítica, dirigida, ante todo, a establecer cuáles eran las relaciones elementales entre conceptos y cosas.

Los siete Naya

Comenzaron por distinguir dos modos fundamentales bajo los que pueden considerarse los objetos: o los advertimos en su unicidad, es decir, sin distinguir la cosa de sus cualidades y características, o bien, nuestra atención es llevada sobre las cualidades casi abstrayéndolas del objeto, como si éste no existiera fuera de aquéllas. Por consiguiente, hay siete modos *(naya)* de considerar una cosa:

1. *Naigamanaya:* se examinan a la vez las cualidades gené-

ricas y las cualidades específicas de un objeto, sin separarlas ni distinguirlas; y así, en un manzano vemos en conjunto el concepto genérico del árbol y el particular de un árbol que produce un determinado fruto.

2. *Sangrahan:* cuando insistimos sobre el carácter genérico, no ya específico.

3. *Vyavaharan:* es exactamente el contrario del anterior, ya que se presta atención a lo particular y a lo individual.

4. *Rjusutran:* es el mismo punto de vista, cuando se considera un objeto en sus condiciones actuales, sin preocuparse de lo que ha sido o será, o de las modificaciones que anteriormente ha sufrido o de las que sufrirá en el futuro.

5. *Sábdan:* cuando se considera el nombre o, mejor dicho, los nombres que un objeto recibe; a título de ejemplo: el alma es siempre la misma, aunque se la denomine con los nombres más diversos.

6. *Samaviruddhan:* cuando se conoce el sentido particular de cada uno de los nombres con que una cosa puede ser designada, de modo que se puedan advertir los matices que median entre uno y otro y el diferente acento que cada uno de ellos hace recaer sobre la misma cosa designada.

7. *Evambhutan:* cuando se considera una cosa según el aspecto que viene expresado con la palabra con que la designamos; cuando decimos de alguien que es un héroe, es únicamente este aspecto de su personalidad aquel al que se dirige en este momento nuestra atención.

Esta séptuple clasificación de los juicios tiene, además, un alcance más vasto, ya que, al insistir sobre la variedad de aspectos implícita en todo objeto o idea, nos hace conscientes del error que acompaña a los juicios axiomáticos. Esta clasificación es, pues, una crítica del dogmatismo de las escuelas filosóficas de la India, las cuales, según los jainistas, sólo consideran un lado de la verdad, prescindiendo del otro, por lo cual sus conclusiones pecan, justamente, de querer ser demasiado precisas. Todo juicio categórico y apodíctico es falso, por querer ser demasiado exclusivo. Por consiguiente, sus tesis contienen una parte de verdad, pero no son verdaderas. En su for-

mulación tan perentoria, son *abhasa,* tienen apariencia de verdad, pero son erróneas.

El *nayavada* es, pues, un método analítico de conocimiento, que nos permite no caer en el dogmatismo. Nunca podremos conocer el objeto de un modo absoluto, ya que sabemos que su sustancia, su ser, es *anekanta,* indeterminado. Nada puede definirse, porque toda definición terminante fija y aisla arbitrariamente un lado del objeto, captado en un momento particular, en una condición especial de tiempo y de lugar. Aun admitiendo, por hipótesis, que dicho aspecto sea constante, aquella definición, en su fijeza, desgaja el objeto de su conexión con el organismo viviente del universo: nada puede tomarse en sí aisladamente, porque forma parte de un todo en movimiento, y, mientras cambia, se halla en conexión con muchas otras cosas, está necesariamente en relación con otras cosas distintas de ella, porque cada cosa, con su mismo ser, afirma su propia diversidad de lo que no es.

LA SAPTABHANGÌ

Para recalcar mejor este principio, los jainistas, tan ajenos a toda afirmación dogmática, expusieron en siete puntos la relatividad del conocimiento. Estos siete puntos fueron expresados en la *saptabhangì* o *syadvada,* es decir, en las siete posibilidades (*syad* = tercera persona del subjuntivo de ser: «podría ser»):

1. *Syad asty eva.* Desde un cierto punto de vista, una cosa, por ejemplo, este libro, es, y lo percibo por aquellos modos particulares con que aparece y según los cuales decimos que es un libro; fuera de esto no podemos decir nada más. Su presencia, en este caso, está condicionada por el hecho de que percibimos una *sustancia* en aquel determinado *tiempo* y *lugar,* con sus *atributos particulares (dravya, kala, ksetra, bhava),* y, por este motivo, él mismo es excluido de otros objetos que se encuentran en una condición totalmente distinta. No puedo decir que el libro es «existente» y nada más que existente *(asty eva),* porque, en este caso, el acento se llevaría sobre un con-

cepto genérico, el existente, y no ya sobre un objeto particular que, en este lugar, está presente ante nuestros ojos.

2. *Syad nasty eva:* en cierto sentido, el libro no es. Es un libro, en efecto, pero, recordando que cada cosa no está aislada sino en relación con otras, el libro se diferencia de todo lo que no es libro. En su afirmación está implícita una exclusión.

3. *Syad asty nasty eva,* es decir, uniendo las dos alternativas precedentes, una cosa en cierto sentido es y en cierto sentido no es.

4. *Syad avaktavyam eva.* Desde un punto de vista, el objeto es indescriptible, es indiscriminado. Precisamente, la presencia en él de los dos aspectos, el positivo y el negativo, indisolublemente inherentes en él, da lugar a que la coexistencia de la misma antinomia sea imposible en el juicio que sobre él emitimos. De ello se sigue la indeterminación del juicio, porque la palabra no puede expresar al mismo tiempo dos términos antitéticos presentes contemporáneamente en el mismo objeto.

Estos son, pues, los cuatro momentos esenciales del séptuple método jainista: que una cosa en cierto sentido es, en cierto sentido no es, en cierto sentido es y no es, y que es indefinida.

Los tres momentos restantes resultan de la combinación de estos cuatro:

5. *Eyad asty eva syad avaktavyam:* una cosa en cierto sentido es y en cierto sentido es indefinible.

6. *Syad nasty eva syad avaktavyan:* una cosa en cierto sentido no es, y es indefinible.

7. *Syad asty eva syad nasty eva syad avaktavyam:* una cosa en cierto sentido es, en cierto sentido no es, y en cierto sentido es indefinible (*Syadvadamanjari,* pág. 167).

Las posibilidades de considerar los objetos no se limitan a éstas. Hemos visto más arriba que los mismos modos bajo los que nos aparecen son dos:

a) esenciales *(sahabhavi),* en cuanto se refieren a la sustancia, que no puede concebirse prescindiendo de algunos de sus modos: esencia, objetividad *(vastutva),* sustancia, cognoscibilidad, imponderabilidad, extensión, sensibilidad *(cetanatva),* insensibilidad, corporeidad *(murtatva)* e incorporeidad;

b) contingentes *(kramabhavi)*, en cuanto pueden o no pueden estar presentes en aquella misma sustancia y, por tanto, se refieren a la cualidad.

Por consiguiente, respecto a la sustancia tenemos, ante todo, diez modos de considerarla:

1. *Anvayadravyarthika:* el conocimiento de una sustancia implica el conocimiento de modos o cualidades esenciales, y, viceversa, la percepción de las cualidades esenciales de una sustancia implica la percepción de esta sustancia, porque las dos cosas se hallan en estrecha conexión.
2. *Svadravyadigrahaka:* es el conocimiento de aquellos aspectos y situaciones particulares por las que un objeto se diferencia de otros, entendiendo por particularidad distintiva en este objeto no sólo su sustancia, sino también el momento particular, el lugar específico y su especial modo de ser.
3. *Paradravyadigrahaka:* indica el conocimiento de otras cosas que nos distraen del conocimiento de la cosa singular y particular. Cuando vemos en cierto lugar un brazalete de oro, es decir, una sustancia determinada, como en el caso precedente, por cuatro particularidades específicas, si la mente pasa a otro objeto, aquel brazalete desaparece del haz luminoso de nuestra atención, y pasa al fondo del subconsciente.
4. *Paramabhavagrahaka:* la atención se centra en la cualidad esencial de una cosa, que es como su señal característica fundamental (por ejemplo, la inteligencia como cualidad del alma).
5. *Karmopadhinirapeksasuddha:* la atención se centra en la sustancia en sí o por sí, sin tener en cuenta las modificaciones que puede asumir en virtud del *karma.*
6. *Utpadavyayagunatvasattagrahaka:* la atención se centra en el elemento que permanece más allá de las posibles modificaciones. Por ejemplo, en el caso antedicho, el oro, que siempre permanece inalterado a pesar de las formas que puede asumir.
7. *Bhedakalpananirapeksa:* cuando se descuida la diversidad de aspectos que una sustancia puede asumir.
8. *Kramopadhi-sapeksa-asuddha:* la atención se centra en

un aspecto presente. Por ejemplo, un pedazo de hierro incandescente es considerado como el estado normal del hierro.

9. *Utpada-vyaya-sapeksa-satta-grahaka-asuddha:* la atención se centra en la simultaneidad de las sustancias y en la desaparición o la aparición de modos particulares. Por ejemplo, cuando se arroja un collar de oro en el horno para hacer con él un brazalete, se asiste a la desaparición de un modo y a la asunción de otro, permaneciendo inalterada la sustancia.

10. *Bhedakalpana-sapeksa-asuddha:* cuando, con fines de razonamiento, abstraemos provisionalmente una sustancia de su cualidad esencial, aunque las dos sean indisolubles.

Respecto a la cualidad, se enumeran, en cambio, seis situaciones posibles:

1. *Anadinityasuddha,* referida a modificaciones que, repitiéndose, dan apariencia de eternidad. Es el caso de la montaña que, aunque sujeta a las vicisitudes del tiempo, parece, sin embargo, inmutable.

2. *Sadanityasuddha,* cuando un modo particular, apenas ha surgido, ya no se modifica más, como la condición del alma que ha adquirido la propia liberación.

3. *Sattagunatvena-utpadavyaya-grahaka-nityasuddha,* cuando los modos se suceden en un ininterrumpido proceso de nacimientos y de destrucciones.

4. *Sattasapeksanityasudha,* cuando, además de los modos mudables, se considera la sustancia que en ellos subyace inalterada.

5. *Karmopadhinirapeksanityasuddha,* cuando se considera la cosa, prescindiendo de las mutaciones que pueden acontecer en ella.

6. *Karmopadhisapeksa-anitya-asuddha,* cuando la atención se dirige a los aspectos mudables de las cosas, determinados por la contingencia del *karma.*

He aquí cómo la *Syadvada-manjari* (pág. 167 y siguientes) examina los tres momentos principales del séptuple discurso, el primero, el segundo y el cuarto. Los restantes, puesto que son

combinación de estos tres, no precisan de una profundización particular.

«1. En cierto sentido puede ser que, respecto a la propia sustancia, lugar, tiempo y modo, todo exista de un modo único *(eva)*, como, por ejemplo, una jarra, etc., pero no respecto a otra sustancia, a otro lugar, tiempo y cualidad. En efecto, la jarra *es*, en cuanto a la sustancia, como un derivado del elemento tierra, pero no como derivada de otro elemento (agua, por ejemplo). En cuanto al lugar, se encontrará, por ejemplo, en la ciudad de Pataliputra y no en otra parte, como, por ejemplo, en Kanyakubja. Respecto al tiempo, por ser la estación particular (en la que lo consideramos ahora), el otoño y no la primavera. En cuanto al modo, como negro y no como rojo. Si así no fuera, si pudiera asumir cualquier otra forma, se seguiría que el objeto perdería la suya propia.

»Sin embargo, si se dijera "únicamente existe la jarra", la existencia de la jarra se tomaría en sentido absoluto, como existencia, en cualquier aspecto que se actuase (ya fuera como un palo o como otra cosa), y ya no sería posible hablar de un objeto limitado y particular (como determinado por la forma de jarra).

»Por esto justamente, con objeto de precisar bien este concepto, se dice "puede ser", es decir, en cierto sentido puede ser, o sea, respecto de la propia sustancia, etc., pero no respecto de la sustancia, etc., de otro objeto...

»2. En cierto sentido puede ser que la vasija no sea. Si, como sucede (para la existencia) con relación a la propia sustancia, tampoco se desea, respecto de la sustancia, etc., de otros objetos, admitir la no existencia como presente en una cosa, entonces no será posible ninguna limitación de ésta, pues, en efecto, no habrá modo de establecer una naturaleza particular, determinada y limitada que le sea propia (como esta jarra particular). Ni, a propósito de esto, quienes sostienen la existencia de las cosas de un modo absoluto (y separada de una no existencia) pueden decir que la no existencia no es probada, porque, en cierto modo, es demostrada lógicamente como presente en la misma cosa como medio de prueba. En efecto, en ningún término menor, por ejemplo la no eternidad, etc., es posible

demostrar la existencia del término medio con sus caracteres de presencia (en los casos positivos, y de ausencia en los casos negativos) fuera de la no existencia de ésta en los casos contrarios, pues, en efecto, si faltara esta condición, faltaría la eficiencia lógica de la razón. Por esto, la existencia de una cosa es inseparable de su no-esixtencia, y, viceversa, la no existencia es también inseparable de la existencia. La preeminencia dada a un argumento o al otro depende de lo que se quiera decir.

»Cuando los dos predicados, existencia y no existencia, se aplican a un mismo objeto con idéntico énfasis, dado que no existe una palabra tal que los enuncie a ambos al mismo tiempo, se tiene el indeterminado, como, por ejemplo, el *jiva,* sustancia pensante, etc. En efecto, no es posible decir que ambos atributos, ser y no ser, están a la vez presentes en un mismo objeto, porque el hecho de la afirmación de la existencia excluye de suyo la no existencia y viceversa, si insisto sobre la no existencia, ésta excluye la existencia. Por consiguiente, un objeto es indeterminado en cuanto falta un término que lo exprese (en su naturaleza contradictoria) ya que está penetrado tanto del concepto de existencia como del de no existencia, sobre cada uno de los cuales, de vez en cuando se pone un énfasis particular. Ahora bien, se dice que en cierto modo es indeterminado, no que sea *totalmente* indeterminado, porque en la palabra indeterminado tomada en sentido absoluto estaría implícita la inefabilidad.»

XII

LA PALABRA

Sonido y palabra

Hemos visto que muchas escuelas admiten como medio de conocimiento la palabra *(sabda)*, y que entienden por palabra un discurso dicho o escrito que tenga el sello de la autoridad. La palabra puede ser revelada, pero también proceder de una persona que merezca nuestra confianza, es decir, de un hombre de reconocida experiencia y sabiduría, en suma. Sin embargo, ¿qué sucede para que los sonidos, así proferidos, se unan a las ideas, y para que, apenas escuche las palabras o las vea escritas, evoquen en mí las mismas imágenes o los mismos conceptos que mi interlocutor o el escritor quería expresar? ¿Qué sucede para que el sonido se haga vehículo de ideas? ¿A qué ley y modos obedecen los milagrosos procesos que hacen posible la comunicación de los conocimientos a través de los símbolos de los sonidos, de manera que un sonido determinado, y no otro cualquiera, provoque el mismo reflejo?

Fue este un problema que interesó a todos los pensadores de la India, desde los Gramáticos a los Naiyayika, desde los Mimamsaka a los budistas. Por comodidad técnica partiremos de las escuelas del Nyaya, que comenzaron por definir qué es el sonido. No sólo el sonido que, articulado por los órganos vocales, se modula y se distingue en los sonidos alfabéticos, sino también el sonido en sí. Este es un modo naturalista, por decirlo

así, de afrontar el problema, opuesto al de otras escuelas, por ejemplo, la de los Gramáticos, cuyas relaciones con las teorías del Yoga y, por tanto, cuyos motivos psicológicos son más evidentes, como en seguida veremos. Para el Nyaya, el sonido *(sabda)* es un atributo del *akasa* o éter: es producido y no eterno, porque es engendrado por causas. Percibido por el oído, nace por contacto, como cuando un tambor es percutido por el palillo *(samyogaja)*. También nace por dislocación *(vibhagaja)*, como sucede cuando se quiebra un palo, y, en fin, por otro sonido *(sabdaja)*. Cuando las ondas sonoras se transmiten a través del éter desde el tambor percutido hasta el oído, se tiene, en este caso, una sucesión de sonidos, cada uno de los cuales reproduce, en una serie continua, los precedentes. Pero el sonido que aquel tambor percutido suscita no expresa nada, sólo es sonido *(dhvani)* o rumor, muy distinto, por lo tanto, del sonido que nuestros órganos vocales, a través del discurso, emiten. Estos sonidos, y no aquellos rumores inarticulados, expresan el pensamiento. Se reducen a algunas unidades elementales llamadas *varna,* las letras del alfabeto, las cuales, a su vez, se unen en palabra *(pada)* y, después, en el contexto de un discurso *(vakya)*.

Pero, ¿qué relación media entre la palabra y su significado? ¿Es éste arbitrario o constante? ¿Por qué cuando se pronuncia una palabra evoca en quien la escucha un sentido particular y no otro? Responden las escuelas Nyaya diciendo que es preciso distinguir, por cuanto toda palabra puede tener tres sentidos (según posteriores corrientes, como, por ejemplo, las escuelas de los retóricos, hasta cuatro). Ante todo, el sentido primario, el que está ligado a la palabra en una relación eterna, por voluntad de Dios. Se trata, sin duda alguna, de una convención, pero es Dios o, en las escuelas posteriores, el hombre, quien establece esta conexión convencional entre la palabra y su sentido. No se trata, pues, de una simple relación natural, como sostienen los seguidores de la Mimamsa. Este sentido se define como la potencia *(sakti)* de la misma palabra y, por tanto, es muy distinto del sentido secundario *(laksya)*, que es el que se da cuando, por ejemplo, decimos «el pueblo que está en el Ganges», en cuyo caso entendemos, evidentemente, el pueblo

construido junto a las riberas del Ganges, y no sobre las aguas del río. Este sentido secundario, lo mismo que el significado técnico con que se puede adoptar cada palabra, es adventicio; no está unido a la palabra mediante una relación eterna. El tercer sentido se denomina *paribhasa,* es decir, el sentido técnico que, según circunstancias particulares, se asigna a una palabra.

Por consiguiente, las palabras están unidas a un sentido que les es propio en virtud de una relación convencional *(samketa)* y no intrínseca que deriva de Dios o del hombre. A diferencia de la Mimamsa, los Vedas, que esta escuela concibe como eternos e increados, son, según el Nyaya, producidos y emanados de Dios. Las palabras y las letras que los componen no son eternas, dado que son generadas. Para la Mimansa, las palabras son eternas, igual que las cosas que designan: ni unas ni otras han tenido un principio, y eterna es también la relación entre ellas. Pero adviértase bien que estas cosas designadas por las palabras no son las cosas singulares de la empiria, sino los universales. También los sonidos alfabéticos articulados son eternos, completos y omnipresentes, y poco importa que sean pronunciados en distinto lugar y por distinta persona. Es, pues, el mismo e idéntico sonido el que precisamente permite, por esta duración suya, el reconocimiento que de él tenemos cada vez y en cualquier lugar en que se pronuncia. Sin embargo, media una diferencia notable entre los seguidores de Kumarila, los Bhatta y Prabhakara. Los Bhatta sostienen que estos sonidos son sustancias eternas y omnipresentes, mientras que Prabhakara opinaba que son cualidades eternas, y, así, unos y otros difieren de los Nyaya, para los cuales — como se ha dicho — las letras singulares, en cuanto producidas, no pueden ser eternas.

QUÉ EXPRESA LA PALABRA

Ahora bien, ¿qué revela el sentido de la palabra, un individuo o el género, lo particular o lo universal? Las respuestas fueron muy diversas: para el Sankhya, la palabra sólo expresa lo particular, el individuo *(vyakti);* para los jainistas, su configuración, es decir, un individuo en cuanto aparece con aquellos

caracteres específicos suyos por los que se distingue de un individuo de otra especie; según los Mimamsaka, la palabra revela el universal *(jati)*: en primer lugar, denota el género, que es el sonido primario de la palabra, y sólo en segundo término, por implicación, el individuo. Esta posición es opuesta a la de los Naiyayika, quienes, por el contrario, opinan que la palabra indica el individuo, pero no el individuo en sí o por sí, sino más bien el individuo en cuanto caracterizado por el universal y por una configuración suya. El hecho de que se ponga el acento sobre un elemento o sobre el otro depende de las circunstancias: Vatsyayana, en NB II, 2, 66, resumiendo una larga discusión sobre las palabras iniciadas en II, 2, 40, dice que cuando deseamos insistir sobre la diferencia de una cosa con respecto a otra, y cuando la noción concierne a los caracteres distintivos de aquella misma cosa, entonces, lo individual constituye el factor predominante, y quedan subordinados tanto el universal como la configuración. En cambio, si no se pone de relieve lo individual o la diferencia, sino que la noción concierne a los caracteres comunes y generales, el hecho predominante será el universal. Sin entrar en otras minucias, conviene señalar que no todos compartieron las opiniones de los antiguos maestros del Nyaya, sino que afirmaron que la palabra manifiesta, en realidad, un individuo especificado por el universal *(jativisistavyakti)*. Sin embargo, ¿qué sucede para que las letras singulares se compongan en la unidad de las palabras? ¿Y cómo, sucediéndose una a otra, se funden de tal modo que suscitan las ideas que todos coinciden en designar de un modo unánime? Las letras singulares no se perciben simultáneamente, dicen los Naiyayika, quienes rechazan la percepción simultánea, sino que cada una de ellas es percibida en sí misma, y cuando la segunda se pronuncia y se percibe, la letra que la precede, puesto que ya no está presente, no puede ser percibida. Por consiguiente, ¿qué facultad las une en un conjunto y confiere unidad a su combinación? La memoria, se responde. Cuando percibo la última letra, las que la anteceden son recordadas por mí, y por esto, fundiéndose la percepción de la última con el recuerdo de las otras, todas ellas sugieren la noción que la palabra quiere demostrar.

La frase

Pero las palabras no se pronuncian aisladas, sino que se articulan en un discurso *(vakya)*, que resulta inteligible sólo si cumple cuatro condiciones esenciales. Ante todo, cada palabra debe ser colocada de tal modo que se espere, y casi se solicite, la siguiente (*akamksa,* expectación) como su complemento. Además, todas las palabras del discurso deben adecuarse, es decir, estar combinadas entre sí según la lógica y la racionalidad, cosa que no ocurriría si se dijera: «el agua quema» *(yogyata)*. Por esto es preciso que sean contiguas en el espacio y en el tiempo, que no estén desunidas y separadas. Si pronunciara la frase «dame el libro» empleando una sola de las tres palabras que la componen en tres momentos o lugares distintos, esas tres palabras no podrían colocarse unas junto a otras y formar una frase con sentido *(sannidhi)*. En fin, quien pronuncia una frase debe pensar, en cierto modo, el sentido que aquélla debe expresar adecuadamente *(tatparya)*. Pero no terminan aquí las dudas. ¿De qué manera el sentido de las palabras singulares se funde y se transmite en el sentido global de una frase? ¿Expresa la frase algo nuevo, o bien es la suma de los sentidos particulares de las palabras? Cuando le decimos a una persona «trae aquí la vaca», o bien «has tenido un hijo», aquella persona actúa en consecuencia y de acuerdo con la orden, en el primer caso, o experimenta alegría, en el segundo. Como no puede darse ni acto ni alegría sin que vayan precedidos de un conocimiento, la persona a quien nos hemos dirigido comprende que su acción o su sentimiento de alegría derivan de aquel mandato o de aquella noticia. Pero esta comprensión del sentido de las palabras resulta del sonido de ellas, y la persona a quien nos hemos dirigido comprende igualmente que la frase «trae la vaca» tiene el sentido de traer la vaca. Sin embargo, debe entenderse que es todo el conjunto de las palabras el que engendra aquel sentido global. En un segundo momento, cuando a la misma persona le decimos, por ejemplo, «ata la vaca y trae el caballo», sustituyendo algunas palabras o,

mejor dicho, introduciendo algunas («ata» en vez de «trae») y eliminando otras («caballo» en vez de «vaca»), dicha persona está segura de la diferencia del sentido de las palabras en un caso y en el otro. Queda así sentado, de modo genérico, que un sonido sugiere el sentido adecuado de una palabra, en cuanto suscita algunas impresiones, lo que autoriza a concluir que este conocimiento del significado de una palabra se basa fundamentalmente en el recuerdo. Las palabras tienen cada una un significado particular, pero, ¿cómo se insertan en la frase? En la frase hay una relación, pero, ¿es esta relación propia de las palabras, o de las cosas expresadas por ellas? Según las escuelas lógicas, cada palabra evoca el significado particular que expresa y, una vez evocado, termina su cometido y desaparece. Por tanto, no puede discutirse la relación de palabras, sino la de significados. Es decir: cada palabra expresa su propio sentido particular, y, después, estos sentidos particulares provocan y establecen una relación. Entre los Mimamsaka se dan dos opiniones opuestas. Por una parte, según los seguidores de Prabhakara, las palabras, en sí mismas, no expresan ningún significado. Sólo tienen un significado en la medida en que son gramaticalmente correlativas unas con respecto a otras y, por tanto, forman parte de una frase. Por consiguiente, Prabhakara sostiene que sólo la frase expresa un significado, y no las palabras, consideradas por separado.

En el ejemplo anteriormente citado («trae la vaca»), si el sonido «vaca» permaneciera aislado en su individualidad genérica, sin relacionarse sintácticamente con las restantes palabras de la frase, se determinaría una contradicción con el entendimiento de quien habla, es decir, de quien trata de indicar con la frase entera un concepto global que exprese un mandato o suscite una impresión. La ininteligibilidad de la palabra que quedara, si ésta permaneciera cerrada en sí misma, se transformaría, por tanto, en algo inteligible al entrar en relación sintáctica con las otras palabras, y así, la frase pronunciada tiene una eficacia práctica. Es decir, el significado de cada palabra, evocado por la palabra misma, entra en relación recíproca con el evocado por otras en la unidad de la frase. Kumarila no está de acuerdo. Según él, las palabras, gracias al poder de desig-

nación *(abhidha)*, expresan cada una un significado determinado. En un segundo tiempo, se combinan en una frase, la cual expresa una idea que es, por así decirlo, la resultante de significados singulares, tomados uno a uno. Así pues, el sentido global de la frase determinada por esta relación es expresado por las mismas palabras, y no producido por el sentido de las palabras, como proponen los seguidores de Prabhakara. Es decir, la palabra expresa tanto su propio significado como la relación.

Pero estas teorías no satisfacían a los Gramáticos, quienes sostienen que las escuelas Nyaya no logran explicar cómo las palabras, combinaciones de letras sueltas que apenas percibidas desaparecen, pueden designar un objeto. La memoria no es suficiente para mantener unida esta cadena de elementos separados.

Admitiendo que fuera de las palabras no sea posible la frase, y fuera de las letras, la palabra, ya no nos será posible darnos cuenta de cómo comprendemos el sentido de la palabra. En efecto, ninguna letra, considerada en sí misma, puede expresar un sentido, como tampoco una combinación de letras puede producir una noción, dado que las letras son transeúntes y, por lo tanto, no pueden coexistir. Si se dice que una letra determinada produce el conocimiento de la palabra, las restantes, que, junto con aquélla, constituyen la palabra, no servirán de nada. Y ni siquiera puede admitirse que coexistan en la memoria las impresiones dejadas por las letras precedentes una vez pronunciada la última, como sostienen los Naiyayika, y que semejante coexistencia de tales impresiones produzca la noción de aquella determinada palabra. No pueden coexistir en la memoria, porque la memoria debe reproducir la serie o sucesión que las palabras han seguido, por lo que tampoco en este caso tendrá lugar la simultaneidad de las impresiones, que es factor indispensable para que se produzca una noción. Para eliminar esta y otras dificultades, los Gramáticos afirmaron la naturaleza unitaria de la palabra, lo que hace posible su comprensión: existe un *sphota* (la misma frase en su unidad), indivisible *(akhandavastu)*, privado de partes y propiedades, y que es la causa eficiente de la comprensión de la palabra. La frase es una unidad, y la división de la frase en palabras y letras se debe a una super-

posición de nuestra nesciencia. Se manifiesta por los sonidos particulares pronunciados en cierto orden. La tesis del *sphota* como algo unitario se basa en dos argumentos. No puede negarse que tenemos una experiencia unitaria tanto de las palabras como de la frase; pero esta experiencia unitaria no se puede explicar si no se admite que existe un sonido unitario, el *sphota*. En efecto, no es posible que las distintas letras produzcan la noción del sonido unitario, porque, como se ha indicado, esto es contrario a la experiencia, y porque para ello serviría una sola letra, y las otras resultarían inútiles. Pero ni siquiera ellas podrían conducir a aquella noción combinándose en un conjunto. En tal caso existirían dos alternativas posibles: o las letras se hallarían realmente unidas entre sí, o serían conocidas en su conjunto. La primera alternativa queda excluida, porque, siendo eternas y omnipresentes, las letras nunca podrán asociarse; la segunda hipótesis ha de descartarse, porque las letras no son conocidas simultáneamente, sino en sucesión, en cuanto suscitan conocimientos separados. Por tanto, la relación sintáctica de que hablan los Bhatta se debe a la existencia de un *sphota* en la frase *(vakyasphota)*, es decir, del sentido global y unitario de la misma frase, manifestado sucesivamente por las palabras que la constituyen.

Como he dicho anteriormente, la relación con las escuelas Yoga es evidente. También algunos Vates védicos habían puesto en el principio de las cosas las palabras, el Verbo creador, identidad absoluta de idea y de sonido que actúa en las cosas indicadas por una y otro.

El Yogui, identificando macrocosmos y microcosmos, y verificando o reproduciendo en sí mismo el proceso de la evolución y de la involución cósmica, había descubierto en el fondo de sí mismo la misteriosa presencia del *nada*, el sonido elemental, identificado luego con el Brahman o con Siva, la inmóvil potencia germinativa y el conocimiento impasible. A partir de él se desarrollan, por determinaciones progresivas, cuatro aspectos sucesivos: *para*, *pasyanti*, *sadhyama* y *vaikhari*, el último de los cuales es capaz de ser articulado por los órganos vocales y, por tanto, de ser oído por los demás. Las escuelas de los Gramáticos identifican el *sphota* con el sonido inicial, por lo que

el conocimiento del *sphota* corresponde al conocimiento de Brahma.

La teoría budista del Apoha

Los budistas se oponen a todas estas teorías. La palabra no tiene ninguna relación con una supuesta realidad objetiva. La palabra denota conceptos, y estos conceptos, como varias veces hemos tenido ocasión de poner de relieve, son puras construcciones subjetivas, tomadas por datos objetivos como si existieran fuera de la mente humana, lo que sucede en virtud de la ilusoria e inevitable operación del intelecto. El concepto expresado por las palabras está hecho de modo que se distingue de todas las otras representaciones mentales y las excluye, por lo que el carácter implícito en toda demostración verbal es la exclusión de cuanto es distinto.

Esto se pone de manifiesto en la teoría enunciada por Dinnaga, que se designa con el nombre de *apoha,* o «exclusión»: afirmación en sí, pero exclusión con respecto a otro. A título de ejemplo digamos que la palabra «vaca» no me comunica la noción de todos los individuos designados con este nombre, por cuanto son infinitos y ninguna mente los puede abarcar, lo mismo que tampoco puede comunicar el universal, «el ser vaca» en abstracto, como entidad en sí, objetiva, perceptible por los sentidos, según los realistas. Dicha palabra sólo denota una vaca; la afirma en cuanto excluye lo que no es vaca.

Hemos dicho que no existe nada real expresado por las palabras; las cogniciones verbales son falaces, porque imponen una no-diferencia sobre cosas que son realmente diferentes. En cuanto a la realidad, se ha visto que para los budistas es lo puramente particular, un momento fugaz que no puede permanecer hasta que es advertida la relación convencional expresada por las palabras. El proceso se desarrolla del siguiente modo: la imposición de una forma análoga a cosas diversas nace de la aprehensión de las cosas como exclusión de las que son distintas; esta exclusión se entiende erróneamente como el carácter positivo de la cosa, como su forma, en virtud de la cual se diversifica de las otras y, diversificándose así, se define, y viceversa. En efecto,

la única cosa en la que todos los individuos reales son iguales entre sí es la misma diversidad de uno con respecto a otro, por lo que ellos son objeto de distinta representación en cuanto cada uno de estos seres reales está solidarizado con un continuo físicopsíquico particular. La singularidad de éste consiste precisamente en su diversidad con relación a todo otro, y esta diversidad es revelada por la diferente eficiencia de las cosas o grupos de cosas que representa la razón y el presupuesto de su particularidad, en virtud de la cual, tales cosas se diversifican de las otras. De este modo, la unicidad de las cosas reside en este tener una eficiencia distinta de las de las otras; pero también aquí reside su semejanza, en cuanto que la semejanza de eficiencia entre dos o más cosas provoca la simultaneidad de representación entre ellas. Adviértase que esta representación no es lo real momentáneo aprehendido en la pura sensación, sino que introduce una construcción mental en el mero dato de aquélla y, de todos modos, constituye la verdad convencional en la que se apoya la vida, pese a contraponerse a lo real del instante. Nada servirá para dar una idea de la prolongada y encendida controversia que se desató en torno a este argumento como el hecho de resumir, centrándonos en los máximos exponentes, las páginas que Santiaraksita y Kamalasila (TS. 867-1211) dedican a esta descripción.

Ante todo, las palabras no pueden referirse al *svalaksana,* el instante particular, momentáneo y discreto que representa para los budistas el único dato real, y, por ende, no puede haber relación entre los momentos singulares, que desaparecen apenas han surgido, y aquella convención que es la denominación verbal de las cosas, pues cuando ésta es aprehendida, aquéllos ya no son.

Aunque se admitiera que la palabra los puede expresar, siendo cada uno de ellos una singularidad acabada en sí misma, esta relación convencional representada por la palabra, y cuyo fin es servir a la utilidad práctica, no tendría ningún significado particular, puesto que se hallaría limitada al dato singular al que se refiere, y que es único e inrreversible. La palabra «vaca» indicaría, en tal caso, una «vaca» determinada, y ninguna más, lo que no resultaría de ninguna utilidad, ya que nadie puede

tener nunca noción de todas las vacas que fueron, son o serán. En fin, si se considera que los individuos son designados por un nombre común, de ello se sigue que la convención sólo se refiere a una construcción mental, a un universal, y no a individuo en su singularidad. Además, siendo lo real individual y transeúnte, la relación convencional no puede ser aprehendida ni antes de que lo particular nazca, ni después de que haya nacido. En el primer caso no puede ser denominable lo que no es; y, en el segundo, una relación convencional es admisible cuando algo ha sido aprehendido, y esta aprehensión es seguida del recuerdo de su nombre y de sus formas características; ahora bien, lo particular es efímero y, por tanto, ya ha desaparecido cuando podría originarse a sus expensas aquella convención. Ni siquiera resulta admisible que, cuando la convención es aprehendida, puede estar presente otra entidad, porque la misma convención se refiere al primer momento de una serie, no a otro. Si la convención es aprehendida en lo que respecta a un caballo, no puede surgir respecto de una vaca que se halle presente en un momento sucesivo, pero que no sea el objeto de aquella relación convencional. Y ni siquiera puede sostenerse que, siendo los momentos homogéneos, pueden dar origen a una noción de identidad que forme el objeto de la relación convencional, porque, en este caso, el nombre se referiría, no a lo particular, *svalaksana,* sino a la construcción mental. Por último, no debe olvidarse que, si la palabra tuviera un contenido real, poseería la misma intensidad que la percepción sensitiva, cuando lo cierto es que si pronuncio la palabra «caliente», por ejemplo, no experimento la sensación de calor que es propia del contacto con el fuego.

Así se refuta la teoría de los Naiyayika, según la cual las palabras designan el individuo, lo universal y la configuración. No denotan el individuo, porque esta hipótesis ya ha sido refutada cuando se ha dicho que la palabra no puede designar lo particular, ni el universal, porque éste, tal como se ha visto en otro capítulo, es una construcción mental, y tampoco la configuración, porque ésta supone unión de las partes componentes, mientras que una unión distinta de los componentes es también una construcción mental.

Tampoco puede admitirse la idea de quienes opinan que las relaciones convencionales tienen como contenido imágenes conceptuales, porque éstas, en efecto, no guardan relación con la realidad objetiva y, siendo puramente subjetivas, se hallan desprovistas de cualquier eficiencia. Por esta razón, no podrán inspirar a las palabras la utilidad que sugiere su empleo en la vida cotidiana.

Según otras escuelas, la palabra sólo expresa una afirmación de existencia. Sin ninguna especificación particular, la palabra indica que existe una cierta cosa que se llama «vaca» en relación con el universal «ser vaca», y nada más. A esto se objeta diciendo que si las palabras no indicaran más que una simple existencia, no se explicaría cómo indican, en cambio, un contenido específico (caballo, vaca, elefante) que no es un simple contenido de existencia. Si se responde que este ser de la cosa es calificado por el universal «ser vaca» y por el particular «vaca», sin que se ponga el acento sobre los caracteres particulares (cuernos, color, etc.), y que precisamente por esto, por esta generalidad, se dice que su contenido es tan sólo una afirmación existencial, entonces, o se cae en la opinión de los Naiyayika, ya refutada, o bien, siendo incalificable aquel puro ser, se repetiría la imposibilidad de la relación convencional, como en el caso de lo real momentáneo. Otra escuela afirmaba que las palabras denotan un simple agregado sin ninguna determinación conceptual individual o específica. Lo mismo que cuando se pronuncia la palabra bosque se suscita la idea de un agregado de árboles sin referirse a éste o a aquel árbol particular, así también la palabra brahman no se refiere particularmente a la autoridad, la casta, la doctrina y la cualidad, que se consideran propias del brahman, sino que denota un agregado de dichas propiedades, válido para distinguir el brahman de las otras personas. Sin embargo, en esta idea del agregado los budistas ven reaparecer el mismo concepto del universal que han combatido. Dejando a un lado otros particulares y opiniones secundarias, no faltaron pensadores que opinaban que las palabras y los objetos coinciden; que unas y otros se corresponden y están asociados de tal modo, que la relación convencional no es otra cosa que esta identidad y coincidencia. Pero tal afirma-

ción les parece absurda a los budistas. La palabra no puede identificarse con la cosa designada, ante todo, porque, como se ha dicho, la palabra no puede captar el punto-instante, lo único real. Además, esta coincidencia no tiene efecto entre el objeto y la palabra, sino entre la palabra y una imagen mental, por lo que se cae en la misma objeción expuesta anteriormente al refutar la tesis de los que reducen la palabra a un contenido puramente subjetivo. Aquí no aparece ningún objeto externo, sino una imagen; lo externo es totalmente distinto.

Según otras escuelas, el objeto externo produce una idea, y esta idea, a su vez, es aprehendida como el objeto, es decir, como algo externo: este es el contenido de la palabra. Esto equivale a decir que mientras la idea o la imagen no sea referida a los objetos, siendo conocida en cambio sólo como idea, no puede constituir el contenido de las palabras. Lo que es puramente subjetivo no tiene relación con ninguna actividad, y así, frases como la de «trae aquí la vaca» no pueden ser puras y simples ideas, pues lo que denotan las palabras son sugerencias de actos; por tanto, lo que es aprehendido como simple idea no puede ser designado por las palabras. Cuando, en cambio, la idea es superpuesta o referida a objetos externos, sufrimos la influencia de aquel carácter externo, motivo por el cual dicho carácter puede tener eficiencia práctica y puede ser designado con las palabras. Es preciso no confundir esta teoría, dicen Santiaraksita y Kamalasila, con la del *apoha*. Cierto que en ésta la palabra designa también una imagen o idea aprehendida como algo exterior, pero tal objetividad es una construcción mental a la que no corresponde nada real. En cambio, según la primera teoría citada, lo que la palabra designa tiene una existencia real en la imagen o idea, y se refiere a cosas y objetos que tienen una realidad. Quienes son de este parecer no admiten, al contrario de los budistas, que la idea carezca de una base real y que sólo dependa de la superposición de una diferencia entre cosas que son diferentes y que, por esta razón, sea falsa.

Según otros, las palabras son símbolos que, de hecho, no indican nada positivo ni real, sino que por el uso y la costumbre producen una intuición *(pratibha)*, es decir, una capacidad mental que induce la noción de ciertas actividades como debidas

a ciertas causas, y que es suscitada por las palabras asociadas a un uso frecuente. No le corresponde nada objetivo, y su contenido varía de una frase a otra y de una a otra persona. Es una especie de sugestión, como los signos que se adoptan de forma natural para dar a entender las cosas a los animales y a los niños. Esto explica, por ejemplo, por qué hay tantas interpretaciones, incluso contradictorias, de los textos sagrados, o el hecho de que prosperen las fábulas o las fantasías de los poetas. A lo que se responde diciendo que, si esta intuición tiene cierta base en la realidad, no es de suponer que intuiciones diversas y dispares se produzcan, respecto a la misma cosa, en personas distintas y en tiempo diferente. Si, en cambio, esas intuiciones no tienen ninguna base en los hechos, serán delirios y no podrán tener ninguna eficacia práctica. Si se imagina que estas intuiciones asumen como real lo que no lo es, las nociones y las actividades que de ellas derivan caerán en la esfera de las ilusiones, y, por tanto, las palabras no tendrán sino un significado ilusorio. Además, esta ilusión debería tener una causa, porque, si faltara esta causa, la ilusión estaría presente siempre y en cualquier parte. Por último, si se considera que la causa de la ilusión es la exclusión de las cosas y que, por lo tanto, distingue una cosa de su contraria, ello equivale a admitir la teoría del *apoha.*

Para evitar precisamente esta dificultad, Dinnaga propuso su teoría del *apoha:* el contenido de las palabras es una imagen subjetiva asumida, sin embargo, como existente de un modo objetivo, es decir, fuera de la mente. Cada una de estas imágenes tiene un carácter particular y singular que la distingue de las otras imágenes mentales y lleva aparejada implícitamente una negación. Ésta se llama *apoha,* exclusión por cuatro razones:

1) porque el contenido mental denotado por la palabra, a causa de la singularidad de ésta, aparece de tal modo, que excluye todas las demás representaciones; la palabra niega por el mismo hecho de afirmar;

2) porque es la causa por la cual la noción de una cosa es excluida o separada de las otras;

3) porque es conocida por medio de una entidad que excluye otras individualidades;

4) porque las personas corrientes interpretan esta representación mental expresada por las palabras como idéntica a lo real, cuyo carácter es el de excluir todo lo que de él se distingue.

Este *apoha* es de dos clases: absoluto y relativo. La negación absoluta *(nisedha)* es negación pura, sin ninguna implicación *(paryudasa)*; es más bien exclusión, en cuanto que la afirmación es explícita y la negación implícita, y puede ser de dos formas, según que refleje un concepto o un hecho.

La relación entre significante y significado que existe entre la palabra y su contenido es una relación de causa y efecto. En toda cognición se manifiesta un reflejo, que es percibido como el objeto. Esta percepción es el *apoha,* es decir, la exclusión de todas las cosas no iguales, cuya función no es la de designar el objeto exterior, lo real en sí, inaprehensible y transeúnte y, por esto, incapaz de eficacia práctica, sino la de producir un reflejo de la noción que aprehende aquel mismo objeto.

La posición budista no siempre fue comprendida con exactitud, y así, los Naiyayika y Kumarila opinaron que, según Dinnaga, la negación representaba la connotación primaria y esencial de las palabras. No tenían razón en esta interpretación, porque Dinnaga sostiene, como se ha dicho, que la afirmación es el elemento primario de las palabras, al que, sin embargo, le acompaña necesariamente una implicación negativa y exclusiva.

Esta denotación es una construcción mental asumida como el universal que subyace en todos los individuos en cuanto común a todos ellos, pero no tiene una realidad objetiva, como pretenden los realistas, ya que nada le corresponde fuera de la conciencia. De todos modos, la divergencia de opinión entre budistas y no budistas quedó sin resolver, y dio pábulo a enconadísimos debates, de los que hallamos eco en los más destacados pensadores, desde Uddyotakara hasta Jayanta y Vacaspati.

XIII

LA ESTÉTICA HINDÚ Y EL CONCEPTO DE LO «BELLO»

Las teorías estéticas y el arte dramático

Los pensadores de la India no se ocuparon de manera especial del problema crítico, que sólo se planteó indirectamente en los tratados de dramática o de retórica, sin que fuera objeto de una investigación independiente. Tan sólo los dramaturgos y los retóricos, en un cierto momento, se vieron conducidos por el mismo argumento de sus propias pesquisas a buscar y definir qué es lo bello, cuáles son los caracteres del goce estético y con qué criterios se ha de juzgar la obra de arte.

La literatura de la India es acaso más apreciada por su contenido filosófico y su profundidad mística que por una justa valoración de sus obras poéticas. También éstas tuvieron grandes admiradores, Goethe el primero de ellos, pero, por lo general, el interés de los europeos se dirigió más al pensamiento que a la poesía de la India. La cual, por lo demás, se ha conocido de manera imperfecta, y ello, en primer lugar, porque la elección que de ella se hizo no siempre fue afortunada, guiada menos por un experto juicio estético que por motivos extrínsecos, es decir, según que las obras sirvieran para ilustrar particulares momentos históricos o aspectos del pensamiento o de la cultura. A esto se añadió el que las traducciones no siempre reprodujeron la belleza y el mérito del texto original. Conviene añadir igualmente que, aunque la literatura hindú se jacte, quizá en

mayor medida que ninguna otra, de un número muy elevado de poetas, no muchos de ellos alcanzaron las cimas del arte a que llegaron los autores de algunas partes del *Mahabharata* y del *Ramayana,* o ciertos anacoretas budistas que cantan el júbilo del ánimo redimido de la pasión, pero todavía en posesión del ardor de la lucha. Poquísimos, en fin, igualaron el lirismo y la melancólica dulzura de Kalidasa.

Perjudica a la poesía hindú el peso de ciertos esquemas que la tradición, durante mucho tiempo, impuso al artista, esquemas que vincularon de manera irreparable el genio o apagaron su llama interior, retrayéndolo, medroso ante lo nuevo, a las huellas de los precursores. Con demasiada frecuencia, la poesía no fue otra cosa que literatura y ejercitación técnica; trocó las reglas de la retórica por fantasía, y acabó por disolverse en una pompa vana. Las obras de los grandes maestros fueron consideradas como modelo inviolable, como si la poesía brotara de sus esquemas en virtud de una combinación alquímica. Al final, la vena que había manado en las obras de los antiguos se secó, y sobrevino el silencio.

No debe maravillar que, en un país en el que se enunciaron teorías sutiles sobre todas las disciplinas, se desarrollara, casi a la par del teatro, un tratado técnico y científico sobre la dramática, conformando los cánones que definen de modo preciso el valor intrínseco de un drama. La más antigua y célebre de estas obras es el *Bharatiyanatyasastra,* manual de arte dramático y de danza, que, aunque atribuido a un autor mítico, se remonta probablemente al siglo V después de C., y que vino a ser el texto clásico que los exégetas fueron exponiendo. El elemento esencial del drama, como, en general, de toda obra de arte, es el que Bharata ya definió como el *rasa,* palabra que, por la multiplicidad de sentidos que encierra, resulta de las más difíciles de traducir. Es como la *Stimmung* que penetra y anima la obra dramática, el sentimiento que ésta expresa y, en cuanto tal, el objeto propio de la valoración estética. Se revela a través de la acción, de la danza y del verso, y representa una situación psicológica imaginada por el artista, pero, al mismo tiempo, constituye el tono de la obra de arte, e inspira y da color al desarrollo de la acción, que se articula a través de la *vibhava,* o situación

emotiva personificada por el héroe, del *anubhava,* o actitudes, movimientos y gestos que traducen de manera visible aquel estado de ánimo, y del *vyabhicarabhava,* o estados emotivos transitorios, todos ellos mantenidos en unión y ligados por un sentimiento o estado dominante, el *sthayibhava,* en virtud del cual precisamente aquel *rasa,* aquella *Stimmung,* se hace extrínseca y se expresa. Estos datos del *Bharatiyanatyasastra,* que tenía finalidades prácticas y técnicas más que especulativas, fueron explicados, y no siempre de manera unánime, por los sucesivos comentadores.

«Entre ellos, los primeros — dice R. Gnoli, en su notabilísimo volumen *The Aesthetic Experience according to Abhinavagupta* (22) — son, a nuestro parecer, Dandin y Bhatta Lollata, quienes vivieron, respectivamente, alrededor de los siglos VII y IX. Estos autores pensaron, de manera harto curiosa, que el *rasa* no es más que un movimiento mental ordinario (ira, dolor, etcétera), intensificado y llevado a su máximo grado por la combinación del drama, de la recitación, de los actores, etc. El *rasa,* según Bhatta Lollata, reside en el personaje, y por extensión, y, por tanto, sólo metafóricamente, en el actor que lo imita.

»Sankuka, que vivió poco después de Bhatta Lollata, se opone decididamente a la teoría de sus predecesores. Según él, el *rasa* no es un estado de ánimo intensificado, sino más bien imitado. El actor imita el estado de ánimo de los personajes representadores, y este estado de ánimo imitado es percibido por los espectadores en forma de *rasa.* Esta percepción prescinde de los conceptos de realidad e irrealidad. Un caballo imitado por un pintor — observa Sankuka — no aparece ante los espectadores ni como real ni como falso: no es más que una imagen que precede a todo juicio de realidad o irrealidad.

»Las concepciones de Bhatta Lollata y de Sankuka fueron vivamente criticadas por Bhatta Nayaka (siglo X), una de las figuras más importantes del pensamiento estético de la India. La experiencia estética — dice Bhatta Nayaka — no es determinada ni por la intensificación ni por la imitación de un estado

(22) Serie Orientale Roma, No. XI (IsMEO, Roma, 1956), páginas XIX y siguientes.

de ánimo. Según él, estas dos teorías, profesadas, respectivamente, por Bhatta Lollata y por Sankuka, no explican lo que constituye la naturaleza particular de la experiencia estética. La esencia del *rasa,* dice, es un placer que no está en relación con ningún "ego" particular. El estado de conciencia estético —ya sea su contenido la ira, el amor, el dolor, etc.—, no se inserta en el contexto de nuestra vida cotidiana, sino que es visto y vivido en una total independencia respecto a todo yo particular. Las imágenes contempladas en la escena o leídas en poesía son vistas por el espectador independientemente de toda relación con su vida ordinaria (o con la vida del actor o del héroe del drama o de la poesía), y, por este motivo, aparecen de un modo "generalizado" *(sadharanikrta, sadharana),* es decir, universalmente, privadas de individualidad práctica.

»El concepto de universalidad en la experiencia estética, descubierto por Bhatta Nayaka, fue aceptado y elaborado por Abhinavagupta (siglos x-xi). Este estado de generalidad implica la eliminación de toda medida de tiempo y de espacio (el *hic* y el *nunc* pertenecen al pensamiento discursivo) e, implícitamente, del sujeto cognoscente limitado, el cual, durante la experiencia estética se eleva momentáneamente por encima del tiempo, del espacio y de la causalidad y, por tanto, de la corriente de su vida práctica, el *samsara.* La experiencia estética señala una interrupción del *samsara,* que es dominado y condicionado por la ley de causa y efecto. Dicha experiencia, observa Abhinavagupta, se abre como una flor nacida por arte de magia, sin ninguna relación espacial o temporal con la vida práctica que la precede y que, después de ella, vuelve inexorablemente a restablecerse... El sujeto, inmerso en este estado, encuentra en él el cumplimiento de todo su deseo. En este sentido, el *rasa* es, pues, placer, beatitud, reposo, liberación. La conciencia estética no tiene ningún fin fuera de sí misma y, por tanto, es autosuficiente. La experiencia estética postula necesariamente la extinción de todo deseo práctico y, por ende, la inmersión del sujeto en el objeto estético con exclusión de toda otra cosa. La aparición, en el horizonte de la conciencia, de deseos, exigencias prácticas, etc., rompe, *ipso facto,* la uniformidad de la experiencia estética, en la cual vienen a introducirse elementos

extrínsecos y factores de dispersión, los llamados "obstáculos" *(vighna)*, suscitados por la influencia perturbadora del *ego.*»

Según Bhatta Nayaka, el goce estético es una catarsis, en cuanto es un estado subjetivo en el que, callando el *rajas* y el *tamas,* los coeficientes psicofísicos y pasionales, subintra y predomina el *sattva,* la serenidad luminosa. Se trata de un conocimiento traslúcido semejante al que se tiene en la experiencia mística, con la diferencia de que, en el goce estético, el estado es precario. Esta fue la teoría de Abhinavagupta, el célebre expositor del Saivasiddhanta, quien considera como finalidad del arte, sea éste cual fuere, un goce puro, es decir, privado de finalidad, y, tal como ya había dicho el *Bharatiyanatyasastra,* a este goce sólo dan acceso dos sentidos: el oído y la vista. El punto de partida puede ser el objeto causa del goce estético; pero dicho goce pertenece a otra categoría que el conocimiento. Éste, en efecto, puede definir lo que agrada y lo que desagrada; pero el goce estético es sustantivo y, partiendo de aquel objeto capaz de una emoción estética, paulatinamente universaliza al espectador y al actor, de modo que, excitada la imaginación, aquél se identifica con éste. Se trata, preciso es recalcarlo, de una identificación relativa, ya que el actor ha de expresar sus sentimientos, y el espectador ha de vivirlos; pero los dos se funden, en cuanto que el espectador experimenta los modos que aquél personifica en su universalidad *(sadharanibhava)*, es decir, fuera del espacio y del tiempo, más allá de toda individualidad. Por este motivo, la imagen estética se acerca a la imagen mística, con la diferencia de que ésta pertenece a un nivel superior. Semejante estado, indefinible puesto que trasciende las experiencias de la vida común *(alaukika)*, es desinteresado, no tiene otro ser y finalidad que él mismo, y se desarrolla gradualmente hasta tanto que, en su *acmé,* la catarsis eleva a aquella beatitud *(ananda)*, que es uno de los caracteres de la conciencia cósmica, hipostatizada en Siva, que somos nosotros mismos.

QUÉ ES EL GOCE ESTÉTICO

Junto con el arte dramático, la retórica reflexionaba asimismo sobre los caracteres de lo bello en la literatura, y los dos aspectos se confundían con frecuencia, expresándose, como se ha dicho, aquel sentimiento o *rasa* que constituía su tono, no sólo en la acción y en la música, sino también en el verso. Lo mismo que el arte dramático indicaba y describía con minuciosidad la mímica y la danza y las cualidades de los actores, así también la retórica clasificaba los géneros literarios, definía los estilos, indagaba los méritos y los defectos de las obras literarias y determinaba las perfecciones que distinguen la poesía de la no-poesía. Los hindúes dan al arte retórico las denominaciones de «*alankara*» o «*sahitya*», y enumeran y examinan las reglas, las figuras, los tropos y las habilidades estilísticas que confieren encanto y entidad a las cosas escritas. De ello derivó una preceptiva en la cual se discutieron cosas extrínsecas al arte y se legisló sobre la variedad de las composiciones poéticas, y que se perdió en la selva de las aliteraciones, de las metáforas y de las semejanzas, con la obstinada presunción de poder encontrar una definición o un ejemplo para cada forma posible de expresar las imágenes.

En medio de tantas sutilezas escolásticas, por las que la poesía hindú languidece no pocas veces en un incoloro torpor, no faltan, de Bhamaha a Dandin, de Rajasekhara a Visvanatha, tentativas de afrontar el problema de la esencia de la poesía. También los hindúes discutieron sobre la «forma» y el «contenido», y dijeron que la poesía es equilibrio entre las cosas que hay que decir (*«artha»*) y la manera de decirlas (*«sabda»*), la cual no debe ser inadecuada y tosca, sino florida (*«alankrta»*). «Sin adornos — dice Bhamaha —, la cara de una mujer, por bella que sea, no resplandece.» Se trata de teorías que vuelven a aparecer un poco por doquier cuando se comienza a reflexionar sobre el arte, por lo que no conviene extremar la atención sobre estos lugares comunes, sino más bien sobre algunas anticipaciones de teorías modernísimas.

Los críticos hindúes llegaron con mucha antelación a la convicción de que la poesía es una e indiferente a la materia.

Jagannatha, interviniendo en la *vexata quaestio,* largo tiempo debatida, de si el «cuerpo de la poesía» está constituido por el sonido, sostiene que no importa el sentido, la materia, sino el sonido, es decir, la forma o la expresión. Sólo el sonido, y no el sonido y la materia tomados juntos o separados: no considerados a la vez, porque de ello se seguiría que ni la expresión ni la materia juzgadas sustantivamente podrían ser poesía; tampoco por separado, porque de ello se seguiría que tanto una como otra serían motivo indiferente de la poesía.

Además, lo mismo da que un discurso fluya en prosa o se estructure en versos, con tal que el escritor se halle en estado de gracia y alcance el arte. Por lo demás, en la India mucho menos que en otros países podía separarse el verso de la poesía. Por tradición secular, todo argumento era expuesto o discutido casi siempre en tratados métricos, a fin de que pudiera retenerse en la memoria de manera más fácil. Y siempre se tuvo buen cuidado en distinguir de la poesía las desguarnecidas descripciones y narraciones que tal vez se ajusten al tratado científico, y que, sin calor ni color, quedan como copia de la realidad no transfigurada por el eros poético. La poesía, el arte, como ya hemos dicho, debe ser desinteresado, «*alaukika*», es decir, no debe tener ningún fin práctico. La poesía se concluye en sí misma. Por consiguiente, no es pedagógica, y, si se propusiera serlo, decaería de su divina misión y se mezclaría con las cosas humanas. Lo bello, que es su alma, no se preocupa de otro valor.

Por lo tanto, el crítico (y el mérito de haber establecido esta distinción corresponde a Anandavardhana, el primer teórico del *dhvani,* del que en seguida hablaremos) no debe ser un erudito y valorar la obra artística basándose en el respeto que el autor de que habla haya tenido de las sólitas convenciones y en el tosco material que haya reunido, y que permanece extraño a todo juicio estético propiamente dicho. Gramática, retórica, métrica, sí; pero también una persona capaz de entender la esencia misma *(svarupa)* de la obra de arte y de aquel *rasa* o significado y valor estético que en ella está implícito, y que representa como su perfume característico. La cualidad esencial

del crítico no es, pues, el profundo conocimiento, sino la capacidad de apreciar este *rasa* y una sensibilidad sagaz, a la que Anandavardhana denomina *sahrdayatva,* lo que significa simpatía, el poner al lector en un estado de sintonía espiritual y estética con la obra que se ha de juzgar.

«Después, respecto a los hombres de escaso entendimiento — dice Dhanamjaya —, según los cuales de los dramas que rezuman goce no se obtiene otra ventaja que el mero conocimiento, como sucede en los relatos, etc., allá ellos: se alejan de lo que proporciona verdadero goce.» La poesía es una, y, lo mismo que no se aceptan distinciones de géneros literarios, no se admiten gradaciones poéticas. La poesía es lo que es: perfección, y, en cuanto tal, no se admiten adecuaciones, imprecisiones o aproximaciones. Siendo pura belleza, no ha de tenerse en cuenta el medio expresivo de lo bello. Poesía es tanto una obra de arte plástico o pictórico *(«drsya»)* como un poema *(«sravya»)*.

Razón esencial de la poesía es lo que ellos llaman «*pratibha*», y que podemos traducir por «fantasía» o «genio». «Fantasía natural, amplia y pura, y diligencia asidua son las condiciones por las que la poesía se logra (Dandin). Es un don divino, un magnífico poder de transfigurar las cosas y colorearlas con nueva luz. «Una facultad de la inteligencia de imaginar cosas nuevas» (Jagannatha).

Abhinavagupta, a quien antes hemos recordado, especificó mejor esta genialidad innata como «*prajna*» o «visión», como un conocer capaz de nuevas creaciones *(«apurvavastunirmanaksana»)*, capaz de tomar cuerpo en la poesía, apta, por su intrínseca perfección y por el rayo de belleza que la ilumina, para producir un vivo goce estético. Sin embargo, esto no significa que el poeta deba contentarse con su propio genio e, incauto y descuidado, dejarse arrastrar por el ímpetu de la inspiración.

También la poesía es estudio y persistente ejercicio *(abhyasa)*, y a la inventiva natural debe acompañarla un refinamiento producido por la cultura *(vyutpatti)*. «Cuando falta la extraordinaria fantasía — dice Dandin — que deriva de virtudes adquiridas en las vidas anteriores, no obstante, la Palabra, favo-

recida por el saber y la diligencia, puede conceder ciertamente algún favor.» Pero todos estos son coeficientes secundarios respecto al genio poético. Cuando más adelante se quiso determinar en qué consiste la expresión poética, qué es esa magia por la que la obra artística nos turba y nos mueve hasta el punto de tornarnos olvidadizos de nosotros mismos y de transportarnos inconscientes a sus resplandecientes mundos, a una atmósfera serena y calma en la que calla todo eco de humana pasión, qué es, en suma, lo que ellos llaman *kavipratibha*, genio poético, los hindúes encontraron la respuesta en esa palabra a la que con frecuencia hemos recurrido: «*rasa*».

Lo mismo que en todo drama el actor personifica un estado de ánimo dominante, así también toda poesía es gobernada por algunos sentimientos particulares que le confieren un carácter propio, al prevalecer, según el caso, uno de ellos sobre los otros, atrayendo sobre sí la atención y dejando a los demás en la sombra, aunque sin eliminarlos ciertamente, pues no puede haber obra de arte monocorde. Los críticos clasificaron estos estados emotivos o caracteres y los redujeron a ocho, indicándolos del siguiente modo: erótico, heroico, de odio, iracundo, terrible, pavoroso, maravilloso y sereno. A estos sentimientos, permanentes en una obra, y que constituyen su *leitmotiv*, se enlazan otros pasajeros, que van y vienen y se superponen a los antedichos, reduciéndolos al silencio o modificándolos. Pero la «poeticidad» de la poesía no puede consistir en estos sentimientos, ya que ninguno, de suyo, es poesía; son materia de poesía, pero aún no son poesía. Interpretando a Bharata, los tratadistas sostienen que la poesía puede imaginar al héroe y a la heroína en su situación particular de enamorado o de amada, y la estación del año que más invita al amor, o bien, las manifestaciones de este sentimiento en los actos y en las palabras del protagonista. Aunque el sentimiento en sí no pueda ser representado, cuando los tres modos anteriormente expuestos, y a través de los cuales se expresa el sentimiento, se unen en el drama o en el poema, infaliblemente se produce en el espectador o en el lector un estado de ánimo que no es el mismo de la persona representada, sino su eco. Se trata, como antes se indicó, de una transfiguración, que es algo distinto,

por cuanto está privada de aquella aguda y sufrida emoción: en suma, es un reflejo sosegado y tranquilizador, una catarsis. «La emoción estética —*rasa*—, dice Dhanamjaya, depende de la capacidad del crítico de ser deleitado y de su disposición, no del carácter del protagonista que tenga que ser imitado ni de la obra poética en cuanto dirigida a reproducir aquel sentimiento.» Este reflejo que la obra produce en el crítico también se llama *rasa,* en cuanto que es como un perfume de belleza que se esparce de la obra bien lograda, y que sacude y conmueve al crítico sensible y no obtuso. Es la perfección de una virtud que no se define y no se encierra en esquemas lógicos, pero cuya presencia se manifiesta con clarísimos e inconfundibles signos, sobre todo, en un goce que es el fin y el testimonio de la obra de arte, «*priti*» o «*ananda*», el cual, como aclara Jagannatha, debe ser incontaminado, puro y desinteresado. En efecto, este gran retórico, que vivió en la corte Shahjahan en el siglo XVII, define la poesía como «una composición en que se expresa un contenido capaz de sugerir imágenes agradables», y entiende por imágenes agradables las que provocan ideas de las que nace un goce desinteresado y no común *(lokottara)*. El «*rasa*», en el que se verifica la poesía y en el que consiste ésta, escapa, pues, a toda definición, y no puede perseguirse en la lenta o inmediata transformación de los caracteres y estratos que forman la materia de la poesía, sino en el goce interior que causa alegría al crítico *(rasika)* dotado de sensibilidad. El *rasa,* dice Abhinavagupta, no es más que el estado emotivo dominante en una obra de arte *(sthayibhava),* sea amor o dolor, iluminado por la luz de la conciencia divina, la cual, bajo aquella impresión, viene a liberarse de los impedimentos que la ofuscan en la vida y la hacen aparecer como circunscrita y limitada. Pero, según otros, como por ejemplo Jagannatha, es la misma inteligencia que en nosotros resplandece, desembarazada de los ofuscamientos de la existencia empírica, pero al presente delimitada por aquellos estados emotivos dominantes en la obra de arte.

La teoría del Dhvani

De aquellas representaciones o expresiones y del eco que en nosotros suscitan nace un misterioso poder, en virtud del cual nosotros vivimos en ellas, y ellas en nosotros, asumidas en un nuevo y más profundo significado, en cuanto reflejadas en un estado mental puro y traslúcido. El valor poético de la obra de arte supone en ellas la presencia de algunas cualidades fundamentales: ante todo, la *aucitya,* o sea, la elección apropiada del tema, ya que hay argumentos impropios para ser tratados, y, en cuanto tales, conviene evitarlos; en segundo lugar, el poeta no debe empeñarse ciegamente en un argumento cuando éste contraste con los *rasa* capaces de embellecerlo, sino que debe sentirse libre para disponer y buscar este material a su gusto según los fines que se ha propuesto.

Por ello debe tener presente aquellas exigencias, y no dejarse arrastrar por el respeto a las reglas formales y extrínsecas a la obra de arte. En cuarto lugar le convendrá evitar la monotonía. Es decir, los diversos *rasa,* aun estando sujetos a un motivo dominante, deben enlazarse de modo que confieran variedad y viveza a la obra. Y, en fin, debe ser parco en el uso de las figuras poéticas (*Dhvanyaloka,* III, 10-14).

Ahondando en dicha idea, los tratadistas llegaron a formular, ya tal vez entre los siglos VIII-IX, la teoría del «*dhvani*». Anandavardhana, el autor del *Dhvanyaloka,* al refutar a sus contradictores, afirma implícitamente que la teoría es anterior a él. No obstante, él la sistematizó y la enunció con mayor claridad y sutileza. El que después contribuyó a darle una formulación definitiva fue Abhinavagupta.

Como suele suceder en la India, la idea del *dhvany* no fue expuesta explícitamente. La discusión se complicó muchas veces con minucias escolásticas, clasificaciones y críticas lanzadas contra quienes no creían necesario introducir este nuevo elemento para justificar o entender la intrínseca belleza de una obra de arte. Las críticas se dirigieron, sobre todo, contra los

Gramáticos, los Mimamsaka o ciertos retóricos que no le reconocían valor al *dhvani* como para hacer de él, según sostendrán Anandavardhana y Abhinavagupta, el alma de la obra poética.

Las palabras, según ellos, tienen, además de su propio significado convencional, un significado particular cuando son puestas en relación con las otras. Dicha significación es especificada por la terminación gramatical, si bien las palabras pueden tener, según su colocación en la frase, un significado secundario y oculto, como cuando se dice «en el Ganges hay un pueblo» (23). En el ejemplo citado, el significado no es precisamente el expresado por la relación gramatical, por cuanto no quiere decirse que el pueblo esté sobre las aguas del río, sino que se levanta en sus riberas. Por consiguiente, también en este caso la frase tiene un significado implícito que no es el gramatical, y no hay necesidad de recurrir a un cuarto sentido, el sentido oculto del *dhvani,* que, aún aceptándolo, se reduciría a una variedad de los casos anteriormente ejemplificados.

No entraré aquí en lo vivo de la controversia, que no tuvo término. Sólo diré que la escuela de Anandavardhana y Abhinavagupta no depuso las armas. Según ellos, los elementos de la obra poética son, desde luego, las palabras, el contenido, las cualidades, es decir, las figuras retóricas; pero estos elementos no bastan para que una obra logre la significación particular por la que nosotros la definimos como obra de arte, pues cuando falta el *dhvani,* la obra, por bella que sea, no puede provocar en nosotros ninguna conmoción estética. Cuanto menos se acerca a aquel ideal de suprema belleza la obra poética, tanto menos logra destacarse de la materia que debería transfigurar y superarla en una esfera de transhumanizada dignidad. Por el contrario, más ventaja cobrará y con mayor facilidad alcanzará las cimas de lo bello, cuanto más reticente sea.

La obra de arte más expresiva es la que contiene mayor capacidad de resonancias misteriosas, la que ahonda más profundamente en el ánimo y dice muchas más cosas de las que las palabras aparentan. El fin de la poesía es, pues, «*rasâsvadana*», goce estético, plena posesión y transfiguración interior

(23) V. anteriormente la pág. 458.

de aquel «*rasa*» que constituye su esencia indefinible, viva y eterna. Al igual que en la contemplación mística, se verifica entonces un estado de perfecta identidad por el que el poeta y el crítico se compenetran hasta el punto de confundirse en un mismo e indiscriminado momento beatífico. «El goce estético — dice Visvanatha — es puro, indivisible, evidente de por sí, igualmente resultante de la alegría y de la conciencia, libre de mezcla con todo otro género de percepción, hermano gemelo de la experiencia mística.» Por esto, poeta es aquel que sabe transfigurar la materia, darle vida y comunicarle aquellas vibraciones emotivas que suscitan ecos profundos en el alma. Tal es precisamente el cometido y la obligación del poeta, según lo entiende Anandavardhana (pág. 293). «En el ilimitado mar de la poesía, sólo el poeta es creador absoluto. El universo se desarrolla a placer del poeta; si éste es sensible, el mundo rezumará emoción en su poema; pero si es insensible, el mundo, aun reflejado en su poema, resultará árido. El buen poeta puede animar a su gusto y con absoluta libertad las cosas inanimadas, y despojar de vida las animadas.»

XIV

ALGUNAS TENDENCIAS DEL PENSAMIENTO FILOSÓFICO EN LA INDIA MODERNA

A medida que se consolidaba la dominación inglesa, la India se familiarizaba cada vez más con las costumbres y el pensamiento de Occidente, muy al contrario de lo que había sucedido en el curso de los siglos anteriores, durante los cuales ni los portugueses, ni los franceses, ni los holandeses, ni los misioneros, que durante largo tiempo se habían sucedido en la India con distinta suerte, habían logrado rozar siquiera la tradición indígena. Ni siquiera la ciencia que, particularmente los misioneros, habían tratado de dar a conocer, influyó de manera notable sobre el pensamiento hindú. Las cosas cambiaron después que Inglaterra se aseguró el completo dominio del país. Los primeros contactos con el pensamiento occidental determinaron transformaciones o, más bien, deseos de renovación en la sociedad hindú, y así, en Bengala nació, se afirmó y se propagó, con cierto éxito, el Brahmosamaj, que propugnó una valiente reforma de las costumbres, combatió contra las antiguas supersticiones y captó el encanto de la literatura y de la filosofía de Occidente. La ley Macaulay modeló la enseñanza universitaria a la manera inglesa, lo que tuvo graves repercusiones en los sistemas educativos tradicionales. Pero si la universidad creó la nueva clase dirigente, y ésta, a su vez, aprendió de Occidente cuanto era preciso para adquirir mayor madurez política y pre-

parar después, poniéndola a la altura de los tiempos, la liberación del país, de hecho no rompió los vínculos que la unían al pasado. Diligente en condenar las supersticiones durante largo tiempo difundidas en el pueblo y en criticar el patrimonio inerte de muchas costumbres remotas, advirtió que todavía estaba viva, en el fondo del espíritu, la presencia de la experiencia milenaria. Aunque la mente se halle abierta y tenga curiosidad, y aunque las personas cultas, que han absorbido casi con el nacimiento las sutilezas de un talento adiestrado por una costumbre antiquísima con un pensamiento filosófico y teológico de los más audaces y agudos, puedan, por su brío y presteza, no digo resistir la comparación, sino con frecuencia superar a los mejores representantes de la clase culta de Occidente, el alimento esencial del alma se extrae generalmente de la tradición nacional. Por otra parte, el pensamiento filosófico de Occidente es bien estudiado en la universidad, forma parte integrante del *curriculum* de los estudios. No hay libro sobre las escuelas del pensamiento indígena que no contenga en abundancia varias y oportunas confrontaciones con pensamientos análogos de Occidente, y que no demuestre una reflexión madurada y segura sobre problemas de mayor envergadura. Pero todo esto se hizo, sobre todo, a título de comparación, para probar que no hay dirección filosófica occidental que no encuentre su paralelo en la India, o, mejor dicho, para confirmar que allí se descubrieron los mismos problemas con antelación, aunque no siempre fueran presentados con la sistematización que entre nosotros sc considera y se aprecia en mayor grado. Sucede, pues, que hoy en día prevalece, sobre todo, la historia de la filosofía, que se resuelve en una elaboración diligente de las opiniones propuestas y discutidas, a través de los muchos siglos de su vida, por las escuelas, o en visiones de conjunto del pensamiento hindú, unas y otras realizadas con seguridad metódica y abundante información, y, como decíamos, con gran cantidad de confrontaciones con los sistemas de Occidente. En general, se trata de obras que no son simples compendios, esquemas o apologías, como antes se acostumbraba, sino síntesis agudas y esmeradas, que surgieron gracias a la familiaridad con el pensamiento occidental y sus métodos. Si consideramos luego la teorética, en

ella advertimos todavía el peso de la tradición, en el sentido de que cuantos pueden pretender ser incluidos entre los pensadores más perspicaces de la India actual, se mueven siguiendo las líneas del pasado, y su propósito parece ser, sobre todo, el de interpretar lo antiguo a la luz de lo nuevo y mostrar cómo lo antiguo no es una casual y vaga anticipación de lo nuevo, sino más bien una forma simbólica de hablar, siempre capaz de nuevas interpretaciones con sólo que el espíritu tenga madurez para descubrir su significado oculto y secreto. De ello nace la preocupación de poner de acuerdo el pasado y el presente, las exigencias de la especulación antigua y las de la moderna, lo que, a fin de cuentas, es la búsqueda de una síntesis entre la India y Occidente, entre el pensamiento místico y el pensamiento científico, entre la meditación y la acción, lo infinito y lo finito. Hasta tal punto pesa esta tradición y tan viva es su presencia, que incluso los pensadores que parecen oponerse a todo discurso (porque el discurso nos aleja del Ser que escondemos en nuestro interior o que somos — me refiero, por ejemplo, a Krishnamurti —), recurren, sin embargo, a la misma dialéctica sobre la que, poco después de empezada nuestra Era, uno de los máximos pensadores de la India, Nagarjuna, basaba sus propias argumentaciones, desmontando con la arquitectura de una lógica habilísima las construcciones del pensamiento, para después alcanzar un plano superracional de experiencia inmediata. Basta dar una ojeada a las actas de los congresos filosóficos hindúes para reconocer la exactitud de cuanto afirmamos, porque todas las memorias o comunicaciones son expositivas, ya traten de escuelas hindúes o europeas, o insistan en problemas pragmáticos (sobre la posibilidad que ofrecen los diversos pensamientos para conseguir una posesión de la realidad), o bien discutan problemas epistemológicos y lógicos. En cambio, rara vez se encuentran en ellas las cuestiones en que hoy día se halla empeñada más a fondo la filosofía occidental: la crítica, la revisión de las posiciones tradicionales, las relaciones entre filosofía y ciencia, el concepto de verdad, el existencialismo, etc.

El más destacado exponente de la dirección que podríamos llamar tradicional, y acaso el pensador más significativo, es

Aurobindo Ghosh (1872-1950). También en él la preocupación soteriológica prevalece sobre la teorética. La verdad está contenida en los Vedas, los cuales no deben entenderse como la expresión de un mundo primitivo, sino como la revelación del Ser, inmutable en su significación, que se manifiesta y se abre a quien sabe descubrirlo más allá del velo de la expresión verbal. Refiriéndose a las tradiciones tántricas, coloca en primer plano la *sakti,* potencia o Madre, materia y energía a la vez, que da forma a la materia desarrollada (y aquí son evidentes las resonancias del Sankhya), en varias categorías físicas y mentales sobre las que domina la esencia supramental (denominada por él *Supermind*) que todo lo determina y en la que todo encuentra su justificación. Sólo elevándonos a esta esencia, sintiendo en nosotros su misterioso actuar, podemos experimentar la vida plena, que está más allá de la vida y de la muerte; esta experiencia se da más allá del plano racional y del plano intuitivo. Por consiguiente, la vida cósmica es rehabilitada en su plenitud, lo mismo que había hecho ya Tagore, quien definió el contenido de sus obras como «la unión de lo infinito con lo finito, en la finitud».

Siendo muy joven, Aurobindo pasó, por súbita inspiración de la Gran Madre, de las agitaciones de la política a las contemplaciones que, desde la cumbre, consideran con desprendido esmero la condición humana. Pero no escogió la renuncia para apagarse, vivo aún, en el deslumbrante resplandor de una verdad que disuelve y abrasa toda forma, sino que más bien vio cómo el drama espiritual de su pueblo reproducía con vivo contraste las dolorosas situaciones de la época moderna. La crisis de la India, vacilante entre la sabiduría antigua y la técnica contemporánea, representa la penosa fatiga del hombre moderno, quien, por una parte, oye la voz o, tal vez, la ilusión de lo eterno, y, por otra, la angustia de la lucha sin consuelo posible contra una realidad ciega. Nos movemos en un mundo falto de armonía, y, sin embargo, en el fondo de nuestro ánimo se agitan la sospecha o la esperanza de una unidad misteriosa.

Aurobindo se propuso resolver el contraste volviendo a las intuiciones de las escuelas esotéricas de la India, pero fortalecido por el hábito adquirido en su contacto con la especulación occi-

dental. Tras larga reflexión nacieron los ensayos, reunidos luego en uno de los libros más notables que se han escrito en estos últimos años en la India: la *Vida Divina*. La vida es divina porque nace de Dios, y no tiene en sí nada demoníaco, pecaminoso o ilusorio, como en las antiguas especulaciones ascéticas. La vida no es sustituida por la renuncia. Vivir es un mandato y un don de Dios; pero es preciso no romper el equilibrio, es necesario mantener la justa medida. El hombre es una criatura ambigua entre el cielo y la Tierra, partícipe del uno y de la otra, y no sólo peca quien niega la vida, sino también quien se olvida de Dios y sirve a la Tierra. Así pues, en Aurobindo concluye el proceso que desde el Vedanta o desde el Budismo del Gran Vehículo, preocupados por la vanidad del todo, había conducido, a través de filósofos como Ramanuja y de menestrales como Kabir, a las contemplaciones de Tagore, que se eleva hasta la majestad de Dios desplegada en el universo.

El Absoluto o espíritu penetra todo lo real, aunque al hombre, oscurecido por sus propias limitaciones y sus conceptos previos, no siempre le resulte fácil descubrir el absoluto en lo finito o alzar el velo que oculta a aquél más allá de éste.

Una disciplina, que él llama «yoga integral», ayuda al hombre a efectuar la identidad con el absoluto, a elevarse, por encima del plano mental, al supramental, el *Supermind*. De ello deriva una iluminación, que es una palingenesia que renueva y transforma la totalidad del ser humano, su mente y su vida, y que restablece la armonía primitiva entre espíritu y materia, hombre y dios, individuo y sociedad, e instaura un reino del espíritu sobre la Tierra.

El problema que este autor se planteó no sólo interesa en cierto sentido a la India, por cuanto es el mismo que angustia a nuestra generación. Al mismo tiempo expresa el apuro de Asia, desconcertada por el encuentro repentino de sus tradiciones con nuestro pensamiento, e igualmente el de todos nosotros, fascinados por la ciencia y olvidadizos de la sabiduría, atentos al hecho e indiferentes al encanto de la magia o del mito, criaturas desintegradas por el hecho de que el intelecto prevalezca sobre la imaginación y el sentimiento.

S. N. Das Gupta (1885-1952), a quien debemos una de las

más ponderadas historias de la filosofía hindú, compuesta también según los esquemas de la clasificación tradicional, ha tratado igualmente de establecer un encuentro entre Occidente y Oriente, pero no tanto a través de la superación de las antinomias y de los contrastes en una síntesis espiritual, como por medio de una concepción científica que reanime, poniéndolas a la altura de la madurez de los tiempos, las corrientes materialistas de la India. Ha sido una tentativa aislada, que no ha dejado huellas ni ha dado lugar, que yo sepa, a muchas demostraciones de aprobación.

Das Gupta parte de una indagación del concepto de experiencia, tanto la directa como la indirecta, que incluye: *a*) hechos mentales, es decir, todo cuanto se revela en la mente por su operación interior o a causa de relaciones con el mundo exterior o con la mente ajena; *b*) experiencias místicas y estéticas. También las verdades científicas vienen a ser parte de la experiencia humana, y estas experiencias no se dan aisladas, sino que son correlativas, hasta el punto de que su supuesta validez descansa siempre en su adecuación con las experiencias generalmente adquiridas. Sin embargo, estas experiencias ajenas no constituyen un límite absoluto e inviolable, porque siempre existe de hecho, tal como confirma la historia de nuestro pensamiento, la posibilidad de que nuevas relaciones y nuevas experiencias, nuevas creaciones, en suma, surjan, con nuevas formas, en la mente de algunos y enriquezcan el patrimonio común, aunque esto suceda a través de choques y contrastes. Por lo cual, las experiencias aparecen como divididas en dos grupos: las justificadas por una referencia explícita o implícita a la experiencia ajena, y las que constituyen una nueva creación individual, para luego transformarse asimismo en bien común. Unas y otras están necesariamente ligadas al lenguaje, que aprisiona, en una inevitable estaticidad, su dinamismo.

El fin de la filosofía es encontrar una justificación sistemática de nuestras experiencias en su correlación, y, por ello, de los hechos que denotan. Por lo tanto, la filosofía edifica sobre los datos de todas las posibles experiencias humanas, morales, religiosas, místicas, estéticas. Nada se puede decir acerca de lo que hay detrás de esta experiencia; sólo podemos atenernos

a ella. El método de la filosofía es el mismo de la ciencia: un análisis de las experiencias y de los hechos que éstas indican y expresan. La palabra «mente», en la que se dan aquellas experiencias, es un símbolo que indica un proceso de experiencias entrelazadas orgánicamente, y por esto, en cierto sentido, la mente no es una entidad, sino una serie de procesos de relación, «no en orden lineal, sino en orden estructural». Puede decirse que esta actividad de la mente es económica, en el sentido de que integra hechos separados en una urdimbre armónica y de cooperación. La verdad reside en la consistencia o no consistencia, en la afirmación o negación de una o varias relaciones entre determinantes o complejos relacionales «y entre ellas y las relaciones o emergencias cualitativas en la medida o en el orden y manera en que semejantes relaciones subsisten o no subsisten, existen o no existen, restringiendo la palabra «existencia» a objetos de experiencia no denotativa y el vocablo «subsistencia» a objetos de experiencia denotativa o a sus presupuestos». Consiguientemente, por lo que respecta al concepto del yo, no existe ninguna sensación, imagen ni apercepción que aparezca como un simple hecho unitario atómico. El yo del que hablamos no es directamente percibido, sino conocido por implicación. No es un haz de percepciones ni una entidad cuyo cuerpo, por así decir, esté representado por las percepciones, sino un todo integrado como parte de un todo mental más vasto. En cuanto tal, no es algo dado de una vez para siempre, fijo e inmutable, sino mudable, en continua transformación y enriquecimiento, la expresión viviente y vivida de nuestra vida. El conocimiento que condiciona el yo es un conocimiento de relaciones, e incluso una impresión sensorial es conocida en cuanto que es conocida su relación con otra, porque nada existe que no sea un complejo de relación. Ahora bien, ese conocimiento en virtud del cual la mente pasa de una experiencia a otra, ¿coincide con la relación misma o no? En otras palabras: ¿existen las relaciones independientemente fuera de la mente? Existen como hechos, pero su conocimiento tiene lugar a través de una relación de «emergencia traslaticia». «Puesto que se admiten las relaciones, y asimismo las relaciones de la relación, y queda también admitido que sólo tenemos conocimiento de relaciones, sería absurdo

preguntar si podemos conocer toda relación, lo mismo que si puede existir fuera de nosotros sin ninguna otra relación. El co nocimiento sólo es posible cuando existen estructuras relativas emergentes del complejo de la mente». Cuando decimos que conocemos una relación entre A y B, la relación se hace explícita y los términos permanecen implícitos. Sin embargo, los términos son complejos relativos de los que nace como hecho cualitativo una relación particular que llamamos conocimiento, y la naturaleza cualitativa de este hecho es solamente la emergencia de una o varias relaciones de complejos relativos.

Radhakrishnan (n. en 1888), en la actualidad presidente de la Unión India, es también, y sobre todo, un historiador de la filosofía. Dotado de una asombrosa facultad de asimilación, y escritor que cuenta entre los más destacados de la India por su elegancia y su claridad, es autor de síntesis orgánicas del pensamiento hindú en las que resume los problemas discutidos y las posiciones adoptadas por las principales escuelas, rompiendo con los tecnicismos que impedirían a los profanos la pronta y fácil comprensión. Así, sus obras, lo mismo que las de Hiriyanna, de menor volumen pero clarísimas y fieles en sumo grado, deben considerarse como las más accesibles de aquellas exposiciones del pensamiento hindú en las que discurre, como espíritu animador, una grande y siempre viva devoción a las tradiciones espirituales del propio país. De aquí que el autor, aun cuando no siempre contraponga Oriente a Occidente, vea, sin embargo, en el pensamiento de la India la expresión más clara y noble de aquella humanidad y aquella espiritualidad profundas que deberían redimir al mundo de sus angustias, originadas, precisamente, por el abandono del camino recto, camino que no es el de la praxis solamente, sino más bien el del amor y la fe. Por esto, su búsqueda no sólo tiene un fin científico, sino, me atrevería a decir, un propósito mesiánico que frecuentemente le inspira, en algunos de sus libros más logrados, páginas poéticas de altísimo valor.

La vida humana está dominada por valores objetivos, absolutos, que en ella actúan y que expresan todas las instituciones humanas. Respecto a ellos, los problemas de que se ha ocupado en especial la filosofía, los lógicos, los epistemológicos y los

cosmológicos, tienen una importancia secundaria. La religión no es un ritualismo o un código de reglas y de dogmas, sino una revelación de la realidad en su aspecto más secreto, el necesario complemento de la filosofía. «La religión — escribe el autor —, insistiendo sobre la conexión orgánica entre el mundo de la vida y el de los valores, nos libera del aislamiento y de la fugacidad del tiempo». Sólo ella nos puede dar, más que un conocimiento racional de las cosas, una experiencia, esa visión sintética en la que vemos intuitivamente, más allá del plano puramente intelectivo, la realidad que confiere a todo su propio valor y su propia justificación. Sólo quien muere a lo finito puede actuar en sí aquella infinitud. Esta visión religiosa, esta toma de posesión de los valores eternos, integra el mundo de las cosas en la pureza de la conciencia. Pero estos valores se infiltran en el individuo, le confieren su propia dignidad, y el individuo encuentra su plenitud en el todo: tiene su valor intrínseco propio, pero también un valor instrumental.

Kalidas Bhattacharya propone la lógica de las alternativas. Parte de la comprobación de que tres direcciones fundamentales dominan la búsqueda filosófica: el kantismo o subjetivismo, el hegelianismo o absolutismo y el realismo u objetivismo. El cometido de la filosofía actual debe ser una superación de estos tres puntos de vista; pero ello no es posible si antes no nos preguntamos qué son estos tres puntos y, sobre todo, cómo se han originado. Se proponen como diversos modos de conocimiento de su objeto. «El "de", en este conocimiento de un objeto — dice Bhattacharya —, es distinto de toda relación conjuntiva, e indica una estricta unidad de subjetividad o de objetividad, distinta del simple agregado. Además, este es el dato consistente del que se ha de partir. Pero inmediatamente, apenas esta unidad es captada como el *dato* entre un conjunto de "teorías" sobre la relación cognoscitiva, pone de manifiesto extrañas discordancias. Uno de sus aspectos, la subjetividad, se siente como aprehendido en una disposición que choca tan violentamente contra lo que se siente del otro aspecto, que su unidad parece hacer vana toda comprensión. Y, sin embargo, dicha unidad es un hecho, un dato firme del que partir. El esfuerzo por alejar tal discordancia entre el hecho de esta unidad,

por una parte, y su aparente ininteligibilidad, por la otra, da lugar a tres puntos de vista: el subjetivismo, el objetivismo y la dialéctica.»

Pero esta ininteligibilidad de la unidad (24) es sólo aparente, y depende de nuestro concepto previo de entender toda unidad como *conjuntiva*. Además de la unidad conjuntiva hay otras dos especies de unidad, una disyuntiva y otra dialéctica. El juicio disyuntivo es una especie de unidad de las dos alternativas propuestas: una sola de las alternativas es real, las otras son rechazadas o negadas, es decir, interpretadas en los términos de la ausente. La unidad dialéctica es la unificación de una cosa con la negación de otra, negación que no se entiende como un cero, sino que posee una identidad particular que le es propia, aunque negativa. Puesto que es imposible una unidad conjuntiva de la subjetividad y del objeto, estas otras dos formas deben ser puestas a prueba. Si aplicamos el método de la unidad disyuntiva descubriremos:

1) que sólo la subjetividad es real y que el objeto es totalmente rechazado;

2) que sólo el objeto es real y que la subjetividad es totalmente ignorada.

Lo mismo que la disyunción de A y B significa que A y B son cada uno alternativamente válidos, así también, en el caso expuesto, los dos puntos de vista, 1 y 2, son alternativamente válidos. «Dos alternativas opuestas pueden ser válidas sólo si se tiene en cuenta esta alternación opuesta a la conjunción.»

Aplicando el método de la unidad dialéctica se ve que la pura subjetividad se enriquece en cuanto comprende la negación del objeto, y no puede llamarse conjuntiva porque la unión de la subjetividad se da aquí, no con el objeto, sino con su negación, lo cual no excluye que en la disyunción haya lugar para una unidad dialéctica de la alternativa. De aquí que subjetivismo, objetivismo y dialéctica sean todos ellos alternativamente válidos. Trasladando esta inducción al campo psicológico, hallamos que la cognición es el correlativo del subjetivismo, el sentimiento del objetivismo y la voluntad de la dialéctica. Ninguna

(24) De este modo resume el autor su punto de vista.

demostración lógica es persuasiva mientras no es confirmada por una aprehensión inmediata. Sin embargo, son posibles otras alternaciones: una es la que tiene lugar entre el infinito puramente positivo del Vedanta, el infinito negativo concentrado en lo finito del Empirismo y, por último, el infinito comprensivo de Hegel.

La otra alternación es la que se da entre la filosofía o pensamiento, por una parte, y la realidad, por la otra. En este caso, las alternativas se presentan así:

1) no hay ninguna realidad que pueda ser descubierta por la filosofía, por lo que toda la filosofía es vana;

2) las filosofías alternativas no son otra cosa que la realidad, de modo que la filosofía en cuanto filosofía debe ser ignorada, puesto que la realidad es en sí disyuntiva;

3) el absoluto es una especie de superfilosofía en la que la filosofía alternativa y la realidad son comprendidas dialécticamente. Estos tres conocimientos son alternativamente válidos como las alternativas en las otras alternativas antedichas.

Con esta lógica de las alternativas, según Bhattacharya, la experiencia filosófica hindú aportaría su contribución a una nueva sistemática.

BIBLIOGRAFÍA BÁSICA

I

Textos con indicación de las abreviaturas utilizadas a lo largo de la obra

AK = L'Abhidharmakosa de Vasubandhu. Traducción y notas de L. de La Vallée, 6 vols., Poussin, París, 1923-31.

As M A = Mahâyânasûtrâlankâra, ed. trad. por Sylvain Lèvi, París, 1907-11.

AV = Atharvaveda.

Bght = Bhagavadgîtâ, con el coment. de Samkara y otros siete comentaristas, ed Dhundhirâja Vitthalasarma, Bombay, 1908.

BhP = Bhâgavatapurâna.

Br Up = Brhadâranyaka upanisad — Ânandâsrama Sanskrit Series; asimismo se hallan todos los otros Up en la misma ed.

Br Up = dos Upanisad, trad. de Belloni Filippi, ed. por Lanciano Carabba.

BS = Brahmasûtra, véase RB y SB.

Ch Up = Chândogya Upanisad — Ânandâsrama S S.

Ch Up = trad. de V. Papesso, Textos y Doc. para la Historia de las Religiones, n.° 7.

Ch Up = Hetubindutikâ, con el subcomentario Alokâ, Baroda, 1949.

ISU = Isâvasya Upanisad.

ISU = Khandanakhandakhâdya, ed. Gângânâtha Jha, Chowkhambâ S. S., Benarés, 1904.

Ka Up = Katha Up, trad. de Belloni Filippi.
Kaus Up = Kausitakî Up Ânandâsrama S S ed.
Ke = Kena Upanisad.
Khv = Khyâtivâda, ed. Gopinath Kâviraj, Textos Saraswati Bhavan, propiedad de la Princesa de Gales, 1935.
MS = Mîmâmsâsûtra, véase Sab Bh.
Mundh-Up = Mundaka Up. Ânandâsrama, S S ed.
Nag Traité = Le traité de la Grande Vertue de Sagesse de Nâgârjuna, por E. Lamotte, vol. I, II, Lovaina, 1944, 1949.
NBi = Nyâyabindu of Dharmakîrti, Biblioteca India, 1889.
NBiT = Nyâyabindutikâ of Dharmottara, Biblioteca India, 1889.
NBh = Nyâyabhâsya of Vâtsyâyana, véase NS.
NK = Nyâyakandalî of Srîdhara, véase PBh.
NManj = Nyâyamanjarî of Jayanta, Vizianagram S S, Benarés, 1895.
NS = Nyâya-Sûtra of Gautama, ed. por Mhm. Gângânâtha Jha y Pandit Dhundhirâja Shastri, Benarés, Chowkhamba Sanskrit Series, 1925.
NV = Nyâyavârtika of Uddyotakara (Biblioteca India, 1887-1904).
NVTT = Nyâyavârtikatâtparyatîkâ of Vâcaspati Misra (Kashi Sanskrit Series, n.° 24, Benarés, 1925-26).
PBh = Prasastapâdabhâsya with the Nyâyakandalî of Srîdhara, Vizianagram S S, Benarés, 1895.
PBh = traducido por Gângânâtha Jha, Pandit, Benarés, 1916.
PKM = Prameyakamalamârtan da of Prabhâcandra, Nirnaya Sâgara ed.
Par Mukha = Pariksâmukhasûtra of Mânikyanandî, Central Jain Publishing House, Lucknow, 1940.
PP = Prakaranapancikâ of Salikânâtha, Chokh. S. S., Benarés, 1934.
RB = Râmânuja's Bhâsya on Brahma-Sûtra, ed. por Vâsudev Shastri Abhyankar, B S S, 1914.
RB = ed. Durgâcaran, Calcuta, Sâhitya Parisha.
RV = Rg Veda.
S B = Samkara's Bhâsya on Brahma-Sûtra, con cinco comentarios, ed. Anantakrsna Shastri, Calcuta, 1941.
S B = trad. Paul Deussen, Leipzig, 1887.
Sab bh = Sabhara-bhâsya a los Mîmâmsasûtra, en Mimâm-

sadarsana, ed. Ratnagopal Bhatta, Kashi Sanskrit Series, 42.

Sab bh = trad. de Gângânâtha Jha, Baroda, 1933-36.

SBr = Satapatha-Brâhmana Venkatesvara Press, Bombay. Trad. de J. Eggeling en Sacred Books of the East.

SM = Siddhânta-muktâvalî of Visvanâtha, ed. Jâvâji, Bombay, 1916.

SP = Saptapadârthi of Sivâditya, Calcuta Sanskrit Series n. VIII, 1934.

SK = Samkhyakârikâ of Îsvarakrsna, véase STK.

SK = trad. Garbe, Munich (Abh. der K. Bayer. Ak. d. Wis.), 1891.

SSV = Sâmkhyasûtravrtti of Aniruddha, ed. Biblioteca India.

SPB = Sâmkhyapravacanabhâsya, ed. Garbe, Cambridge, 1895.

STK = Sâmkhyatattvakaumudî of Vâcaspati Misra, Khasi Sanskrit Series I23, Benarés, 1937.

STK = trad. de Garbe, Leipzig, 1884.

SV = Slokavârtika of Kumârila (Chow. S. S., Benarés, 1898-99).

SV = trad. de Gângânâtha Jha (Biblioteca India, 1909).

Svet Up = Sâstradîpikâ of Pârthasârathimisra, ed. por Srî Dharmadattasûrî, Bombay, Nirnaya Sâgara.

Svet Up = Sâhityadarpana — Con numerosas notas y la historia de la poética sánscrita por Mahâmahopâdhyâya V. P., Kane, 1951.

Svet Up = Siddhântabindu of Madhusudana, Baroda, 1933.

Taitt Up = Taittirîya up, Ânandâsrama S S ed.

Tbi = Tattvabindu wiht Tattvavibhâvana, ed. Ramasvami Shastri, Annamalai S S n° 3.

Tk = Tarkakaumudî of Laugâksi-Bhâskara, ed. Jâvâji, Bombay, 1914.

TR = Târkikaraksa of Varadarâja, ed. V. P. Dvivedi, Benarés, 1903.

TS = Tantrasâra of Abhinavagupta, Cachemira, S S, n° 17.

TSt = Tattvasamgraha of Sântaraksita, con el comentario de Kamalasîla, Baroda, 1926.

TSt = Traducido por Gângânâthâ Jha, vol. I, Baroda, 1937.

TSa = Tarkasamgraha of Annambhatta, ed. Athalye y Bodas, Bombay S S, vol. LV, 1918.

TSa = Tattvârthâdhigamasûtra of Umâsvâmi (Umâsvati) ed. por H. R. Kapadya Sheth, Devchand Lalbhai Jain Fund.

TSa = edic. y trad. de J. L. Jain, Central Jaina Publishing House, Arrah.

TV = Tattvavaisâradî.

TV = Tattvopaplavasimha, véase YBh. of Jagarâs'i Bhatta, Baroda, 1940.

VP = Vedântaparibhâsa, Trivandrum, 1928.

VS = Vaisesika Sûtra, Chowk. S S, Benarés, 1923.

Vv = Vibhramaviveka of Mandanamisra, ed. Kuppuswami Sâstri y Ram. Dikshitar, Madrás, 1932.

Vv = Visnupurâna, Nirnaya Sâgara ed.

YBh = Yogabhâsya of Vyâsa, ed. R. Sâstri Bodas y Vasudeva Sâstri Abhyankar., Bombay Sanskrit Series XLVI, 1917.

YS = Yoga-Sûtra of Patanjali, ed. Sâstri Bodas y Vasudeva Sâstri Abhyankar, Bombay Sanskrit Series XLVI, 1917.

YS = trad. de Woods, Cambridge, Mass., 1927.

II

Principales obras en lenguas europeas

Bareau, A., *L'absolu en philosophie bouddhique: évolution de la notion d'asamskrta*, París, 1951.

Basham, A. L., *History and doctrine of the Âjivikas*, Londres, 1951.

Conze, E., *Buddhism. Its essence and development*, Oxford, 1951.

Conze, E., *Buddhist Texts through the ages*, Oxford, 1954.

Chakravarti, P. C., *The Philosophy of Sanskrit Grammar*, Calcuta, 1930.

Chatterji, J. C., *The Hindu Realism*, Allahabad, 1912.

Chatterjee, S. Ch., *The Problems of Philosophy*, Calcuta, 1949.

Chatterjee, S. Ch., *An introduction to Indian Philosophy*, Calcuta, 1939.

Chatterjee, S., *The Nyâya Theory of Knowledge*, Calcuta, 1950.

Das Gupta, S., *A history of Indian Philosophy*, 5 tomos, Cambridge, 1932-55.

Das Gupta, S., *Yoga Philosophy in relation to other systems* o *Indian thought*, Calcuta, 1930.

Das Gupta, S., *Indian Idealism*, Cambridge, 1933.

Eliade, M., *Técnicas del yoga*, Fabril, Buenos Aires.

Eliade, M., *Yoga: Inmortalidad y libertad*, Siglo Veinte, Buenos Aires.

Faddegon, B., *The Vaiçesika-system*, Amsterdam, 1918.

Filliozat J., *La doctrine classique de la médecine indienne*, París, 1949.

Frauwallner, E., *Geschichte der indischen Philosophie*, 2 tomos Salzburgo, 1953-56.

FRAUWALLNER, E., *Die Philosophie des Buddhismus,* Berlín, 1956.
GARBE, R., *Die Sâmkhya-Philosophie: eine Darstellung des indischen Rationalismus,* Leipzig, 1917.
GHATE, V. S., *The Vedânta,* Puna, 1926.
GLASENAPP, H. von, *La Philosophie indienne,* París, 1951.
GLASENAPP, H. von, *Entwiklungsstufen des indischen Denkens,* Halle (Saale), 1940.
GNOLI, R., *The Aesthetic Experience according to Abhinavagupta,* Roma, 1956 (ISMEO, Serie Orientale, Roma, XI).
GROUSSET, R., *Les Philosophies Indiennes,* 2 tomos, París, 1932.
HIRIYANNA, M., *Outlines of Indian Philosophy,* Londres, 1951 (2ª edición).
HIRIYANNA, M., *The Essentials of Indian Philosophy,* Londres, 1951 (2ª edición).
HOLMES-INGALLS, D. H., *Materials for the study of Navya-Nyâya Logic,* Cambridge, Mass., 1951.
JACOBI, H., *Die Entwicklung der Gottesidee bei den Indern,* Bonnund, Leipzig, 1923.
JHA GANGANATHA, *Pûrvamîmâmsâ and its Sources,* Benarés, 1942.
KEITH, A. B., *Buddhist Philosophy in India and Ceylon,* Oxford, 1923.
KUMARAPPA, Bh., *The Hindu conception of the deity,* Londres, 1934.
KUPPUSWAMI SHASTRI, *A primer of Indian Logic,* Mylapore, Madrás, 1951.
LACOMBE, O., *L'Absolu selon le Védânta,* París, 1937.
MAITRA, S. K., *Mâdhva Logic,* Calcuta, 1936.
MASSON-OURSEL, P., *La philosophie comparée,* París, 1931.
MODI, P. M., *Aksara. A forgotten chapter in the History of Indian Philosophy,* Baroda, 1932.
MOOKERJEE, S., *The Buddhist Philosophy of Universal Flux,* Calcuta, 1935.
MUKERJI, A. C., *The Nature of the Self,* Allahabad, 1938.
MURTI, T. R. V., *The Central Philosophy of Buddhism,* Londres, 1955.
NORTHROP, *The Meeting of East and West,* Nueva York, 1946.
OLDENBERG, G., *Die Weltanschauung der Brâhmana-Texte,* Gotinga, 1919.
OLTRAMARE, P., *L'histoire des Idées Théosophiques dans l'Inde,* 2 tomos, París, 1906-23.
OTTO, R., *Mysticism East and West,* Nueva York, 1932.
PANDEY, K. C., *Comparative Aesthetics,* tomo I: *Indian Aesthetics,* Benarés, 1950.

RADHAKRISHNAN, S., *Eastern religions and Western Thought,* Oxford, 1940.
RADHAKRISHNAN, S., *Indian Philosophy,* 2 tomos, Londres, 1927.
RADHAKRISHNAN, S., *The Hindu view of life,* Nueva York, 1927.
RADHAKRISHNAN, S., y MOORE, Ch. A., *A source Book in Indian Philosophy,* Princeton, 1957.
RAJA, P. T., *Idealistic Thought of India,* Londres, 1935.
RAMASWAMI SASTRI, V. A., *Jagannâtha Pandita,* Annamalainagar, 1942.
RANDLE, H. N., *Indian logic in the early schools,* Oxford, 1930.
RÉNOU, L., y FILLIOZAT, J., *L'Inde Classique: Manuel des Études Indiennes,* tomo II, París-Hanoi, 1953.
SINHA, J., *Indian psychology perception,* Londres, 1934.
SINHA, J., *Indian Realism,* Londres, 1938.
SRINIVASACHARI, P. N., *The philosophy of Visistâdvaita,* Adyar, 1943.
STCHERBATSKY, Th., *Buddhist logic,* Biblioteca Budista, 26, tomo 2, Leningrado, 1930-32.
SUALI, L., *Introduzione allo studio della filosofia indiana,* Pavía, 1913.
SUZUKI, D. T., *Essays in Zen Buddhism,* tomo 3, Londres, 1927-37.
SURYANARAYANA SASTRI, S. S., *The Sivadvaita of Srikantha,* Madrás, 1930.
VIDYABHUSANA, S. C., *A history of Indian Logic (Ancient, Mediaeval and Modern Schools),* Calcuta, 1921.
VIDHYARATNA, K. S., *An introduction to Adwaita Philosophy,* Calcuta, 1924.
VASUBANDHU, *L'Abhidarmakosa de Vasubandhu,* trad. y notas por Louis de la Vallée Poussin. Tomo 6, Lovaina, 1923-31.
ZIMMER, H., *Philosophies of India,* Londres, 1951.

ÍNDICE

Pág.

INTRODUCCIÓN 5
PROEMIO 15
Preocupación esoteriológica de la especulación hindú. — Clasificación tradicional de los sistemas. — Desarrollo y variaciones de los sistemas. — Variedad de las escuelas. — Dualismo. — Fecha de la codificación de los sistemas. — Culturas que han concurrido a esta especulación. — Motivos psicológicos de esta especulación.

PRIMERA PARTE

La literatura y los caracteres generales de las principales escuelas

I. *Brahmanas y Upanishads* 41
Brahmanas. — Los Upanishads. — ¿Era en el principio el ser o el no ser? — A la búsqueda de un principio. — Atman y Brahma.

II. *Jainismo* 49
El Jina. — Las obras principales. — La doctrina.

III. *El Budismo* 57
La literatura canónica. — Los dos vehículos. — La doctrina del Budismo antiguo y del pequeño vehículo. — Las escuelas del gran vehículo.

IV. *Las escuelas materialistas* 75
Diferentes direcciones. — Algunos maestros.

V. *El Sankya y el Yoga* 81
Origen de los sistemas. — Los textos Sankhya y

Pág.

Yoga. — La doctrina Sankhya. — Doctrinas particulares del Yoga.

VI. *Nyaya y Vaisesika* 97
Origen de los sistemas. — La literatura. — La doctrina Vaisesika. — La doctrina Nyaya.

VII. *La Mimamsa* 111
Orígenes y literatura. — La doctrina.

VIII. *El Vedanta* 119
Orígenes y literatura del Vedanta monístico. — El Vedanta de Sankara. — Las escuelas de Ramanuja y Bhaskara. — Otras direcciones vedánticas.

IX. *Las escuelas saivitas* 137

SEGUNDA PARTE

Los problemas

I. *El problema del conocimiento* 145
Sankhya y Nyaya-Vaisesika. — Conocimiento válido y conocimiento falso. — Autoluminosidad del conocimiento. — El problema del conocimiento en el Budismo. — Otras escuelas: Jaina, Vedanta. — Conocimiento verdadero. — El error. — Recuerdo y sueño.

II. *Medias de conocimiento* 173
Pramana: su definición. — Clasificación de los medios cognoscitivos. — La percepción. — La inferencia. Los errores lógicos. — El razonamiento inferencial según los budistas. — El silogismo. — Analogía. — La escritura, la evidencia y la no percepción.

III. *Dios* 239
Dioses y Dios. — Brahman. — El ser supremo. — Dios creador y personal. — Las escuelas devocionales. — Ramanuja. — Los negadores de Dios.

IV. *El yo* 289
¿Qué es el yo? — Almas infinitas. — El alma según el Nyaya Vaisesika. — El yo según la Mimamsa. — El Vedanta. — El yo según Ramanuja. — Los budistas.

Pág.

V. *Realismo e idealismo* 325
Las categorías. — Idealistas contra realistas. — El todo y las partes. — El objeto externo es incognoscible. Respuestas de las escuelas realistas Sankhya, Yoga y Nyaya-Vaisesika. — Los Mimamsaka. — Las escuelas vedánticas.

VI. *La física y la teoría atómica* 357
Los elementos. — Los átomos en el Vaisesika. — El agregado.

VII. *La ley de causalidad* 375
Diversas teorías sobre el concepto de causa. — Satkarya. — Asatkarya. — La causa en la dogmática budista. — Las críticas del budismo al concepto de causa.

VIII. *Los universales* 393
Los universales según el Nyaya-Vaisesika. — Los universales según la Mimamsa. — Jainismo y Vedanta. Las críticas de las escuelas budistas.

IX. *Tiempo y espacio* 407
Los orígenes del concepto de tiempo y el Kalavada. Espacio y tiempo en las escuelas lógicas. — La refutación de los budistas.

X. *El problema ético:* karma, *determinismo y gracia* . 423
Corrientes deterministas. — El «karma». — El libre albedrío. — La gracia. — La gnosis superior a la obra. La moral budista. — La moral ascética. — Acción y renuncia.

XI. *El relativismo jainista* 447
Imposibilidad de un juicio axiomático. — Los siete Naya. — La saptabhangi.

XII. *La palabra* 457
Sonido y palabra. — Qué expresa la palabra. — La frase. — La teoría budista del Apoha.

XIII. *La estética hindú y el concepto de lo «bello»* . . . 473
Las teorías estéticas y el arte dramático. — Qué es el goce estético. — La teoría del Dhvani.

XIV. *Algunas tendencias del pensamiento filosófico en la India moderna* 487

BIBLIOGRAFÍA BÁSICA 499

BIBLIOTECA FILOSOFICA

DIRIGIDA POR EL Dr. ADOLFO MUÑOZ ALONSO

Catedrático de Historia de la Filosofía
de la Universidad de Madrid

ESTUDIOS SOBRE FILOSOFIA MODERNA, por Michele F. Sciacca

EL SILENCIO Y LA PALABRA, por Michele F. Sciacca

LA HORA DE CRISTO, por Michele F. Sciacca

SISIFO SUBE AL CALVARIO, por Michele F. Sciacca

LA INTERIORIDAD OBJETIVA, por Michele F. Sciacca

ACTO Y SER, por Michele F. Sciacca

MUERTE E INMORTALIDAD, por Michele F. Sciacca

LA LIBERTAD Y EL TIEMPO, por Michele F. Sciacca

GABRIEL MARCEL, por Pietro Prini

AUTOBIOGRAFIA ESPIRITUAL DE NIKOLAI BERDIAEV

CON DIOS Y CONTRA DIOS, por Giuseppe Ricciotti

LA ESTETICA DE HEIDEGGER, por Joseph Sadzik

EDITORIAL LUIS MIRACLE, S. A. — Sicilia, 402. — Barcelona